

معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies






19

## رسالة معهـد المعـارف الحكميّة

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسّسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ، والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث التقنيّات.

# المحجّة

العدد التاسع عشر ٢٠٠٩

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

# قــواعــد النشـــر فـــي المجلّـة

١- تنشر المجلّة البحوث العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢- لا يقلّ البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ١٠,٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحقُّ للمجلّة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتّفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنّيَة.

٥- يحقُّ للمجلّة إعادة نشر الموادّ التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصليّة، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

# فهرس المحتويات



## ملف العدد



## دراسات وأبحاث

## مقاربات منهجيّة

# افتتاحيّة العدد

## نحو حوار إسلاميّ- مسيحيّ مشرقيّ

منذ فترة غير وجيزة والحوار بين الأديان يسلك مساراً عالميّاً تسعى فيه الجماعات الدينيّة إلى التعرّف على بعضها البعض، عبر إبراز حسن نيّة كلّ جماعة تجاه الجماعة الأخرى، وفي أفضل الأحوال، تهيئة بعض المفردات والموضوعات ذات الطابع اللاهوتيّ من أجل إنشاء حوار دينيّ فكريّ بحيث اعتبرت جماعة لاهوتيّة أنّ على اللاهوتيّين في أوروبا، وبمشاركة رجال دين من كافّة الاتّجاهات الدينيّة، التحضير لمقدّمات الحوار الدينيّ، اعتقاداً منهم أنّ هذا الحوار لم يحن موعده بعد، وأنّ هناك مقدّمات منهجيّة وموضوعات ومسائل وظروف نفسيّة ودينيّة ينبغي أن تتجهّز لتكوين ظروف مؤاتية لحوار الأديان.

إلّا أنّ الملفت في حركة هذا الحوار أنّه يستجيب لمناخ ثقافيّ غربيّ قوامه التعدّديّة العقيديّة، وأنّ الأديان غير المسيحيّة هي أقلّيّات في الغرب. فلا بدّ للموضوعات الحواريّة أن تلبّي البحث في تكييف تلك الجماعات مع البيئة الغربيّة. هذا فضلاً عن أنّ المقصود بالحوار بين الأديان هو حوار المسيحيّة مع بقية الأديان، التي من ضمنها الإسلام.

هذا، ورغم أهمّيّة أصل الحوار، ورغم أنّ مثل هذا الحوار يوفّر للمسيحيّة في الغرب حضوراً إيجابيّاً مع بقيّة الأديان فيه، إلّا أنّ نقل مثل هذا الحوار بروحيّته وبيئته ومنهجيّاته وموضوعاته، فضلاً عن مقاصده وغاياته، إلى العالم العربيّ ومنطقة الشرق الأوسط، أثبت ترهّلاً وضعف فاعليّة في حركة الحوار الإسلاميّ- المسيحيّ، لأسباب عديدة نذكر منها:

**أوّلاً**: إنّ الحوار الدينيّ في الشرق الأوسط يكاد أن يكون، بالأصل والأساس، محصوراً فيما بين الإسلام والمسيحيّة. فلا حاجة عمليّة لترتيب مقدّمات إدخال بقيّة الأديان. حتّى إنّ اليهوديّة ودخولها في مثل هذا الحوار يحتاج إلى نقاش في إمكانيّته وجدوائيّته، الأمر الذي يجعل من حوار الأديان هنا خارج إطار المنهجيّات الغربيّة التي تطلّ على الموضوع من زاوية الأديان العالميّة، واعتبارها ظاهرة اجتماعيّة، إذ لا بدّ من دراسة منهجيّات مشتركة

للديانتين المتحاورتين تعبّر عن نظامهما وطبيعتهما وموقعهما في حياة شعوب المنطقة.

**ثانياً**: إنّ الجماعتين الدينيّتين (الإسلام والمسيحيّة) لا تعانيان من قلّة السُبُل لتحصيل مقدّمات حوار بنّاء بينهما – ونقصد به حوار الحياة على وفق القيم الدينيّة – وإن كانتا تُعانيان من مشكلة العصبيّة التي هي عماد البيئة الثقافيّة لمنطقتنا، والتي أنتجت، على المستوى الدينيّ، العصبيّات الطائفية. هذا يعني أنّ لدينا خصوصيّتنا الإشكاليّة فيما يتعلّق بالموضوع الدينيّ.

**ثالثاً**: إنّ هناك مساحات مجتمعيّة وسياسيّة واسعة تحتاج إلى موقف دينيّ موحَّد تجاهها، سواءً على مستوى أنظمة وإدارة الحكم والسلطة، أو على مستوى مشكلات السياسة والاجتماع من مثل مشاكل الهجرة، والفقر والجهل والاستبداد وغير ذلك كثير ممّا تحتاجه مجتمعاتنا لتنتقل من مرحلة الانحطاط إلى مراحل من النهوض الإنسانيّ والوطنيّ.

لهذه الأسباب، ولغيرها، لا بدّ من مقاربة جديدة للتداول في شؤون إسلاميّة ومسيحيّة ومجتمعيّة ترفض أيّ توظيف سياسيّ للدين، لأنّ منطق الأمور يقول: إنّ على الأديان أن تستفيد من الحيثيّات السياسيّة لرفع شأن القيم الإنسانيّة في عالم بات المستقبل فيه رهن إرادة ظلم الأقوياء، وهم الفئة التي إنّما جاءت رسل الأديان وأنبيائها لمنافحتهم ونصرة قضيّة الإنسان في أرض الله سبحانه.

## مـــع العـــدد

يصدر العدد التاسع عشر من مجلّتكم مختلفاً (نودّ لو نقول متطوّراً، إلّا أنّ الحكم لكم) في شكله وأبوابه، وربّما مضامينه. فالشكل، بطبيعة الحال، يحكم المضمون، والمضمون، ولو كان واحداً، يختلفُ وقْعاً بحسب قَوَالِبِه، ولأنّ كلاهما يتحرّكان باتّجاه هدفٍ واحدٍ، فإنّ أيّ تغييرٍ لا يعتني بكليهما يأتي، بنظرنا، قاصراً.

نُعالِج في ملف العدد موضوعاً قديماً جديداً، لا يفتأ أن يخبت حتّى تصعد به إلى السطح حاجات عالم يزداد ازدحاماً بأهله وتباعداً بينهم، وهو موضوع الحوار الدينيّ، الإسلاميّ المسيحيّ تحديداً. وتُبرز المعالجة التاريخيّة التي يتقدّم بها الأستاذ أحمد ماجد، بشكلٍ أساسيّ، ود. تيم وينتر– في معالجته للتصوّرات المتبادَلة للمؤسّسين–، وكذلك الأب عادل تبودور خوري – في تحليله للرؤية المسيحيّة (الكاثوليكيّة) للإسلام– أنّ المسار التاريخيّ لتحاور الفريقان يتّجه صوب اللقاء، وأنّ في الأفق لزَخماً لو يعرفون استعماله، وتقارباً لو يستطيعون الإبقاء عليه. كما يحوي الملفّ مقاربةً تَقدّم بها د. أديب صعب لفلسفةٍ جديدة

للحوار الدينيّ تنبذ العنصريّات وتدعو إلى اللقاء على أساس الإنسانيّة المشتركة والحاجة (الدائمة) إلى رحمة الله تعالى.

أمّا باب «أبحاث ودراسات»، فقد توخّينا فيه مزيداً من التنوّع كيما نستطيع أن نلبّي أذواق عددٍ أكبر من متابعينا، ونعالج عدداً أكبر من المسائل التي تحتاج إلى دراسة. لذا تنوّعت الموضوعات بين دراسةٍ لمسألة تقليديّة، فلسفيّة إسلاميّة، وهي الجزء الثاني من مقالة د. خنجر حميّة حول الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغدادي[1]، وبين تأمّلٍ فلسفيٍّ وجوديّ في معنى «السؤال» بقلم الشيخ شفيق جرادي، ومعالجتين اثنتين لموضوع إصلاح الفكر الدينيّ؛ كانت أولاهما بقلم د. علي فيّاض على خلفيّة مناقشة مشروع السيّد محمّد حسن الأمين وثانيتهما لد. ماسيمو كامبانيني على خلفيّة مناقشة كتابٍ لنصر حامد أبي زيد حول إصلاح الفكر الإسلاميّ.

كما يشتمل العدد، في باب «مقاربات منهجيّة»، على قراءةٍ لفكر الشيخ محمّد جواد مغنيّة، فتعاطى الأستاذ محمود حيدر مع وجهة نظر الشيخ بخصوص الفلسفة في حين أبرز الشيخ محمّد عليّ التسخيريّ مواطن التقريب في فقهه وكتاباته المختلفة.

هنا ألفت إلى وجود ملخّصات لكامل المقالات في الإنكليزيّة علّها توصل المحجّة إلى جمهورٍ أوسع، وتفتح لها آفاقاً أرحب.

ختاماً لا بدّ من توجيه التحيّة لسماحة الشيخ محمّد زراقط الذي عمل كثيراً على تطوير المحجّة، وهو سيبقى مرافقاً لها في هيئة التحرير. ولا بدّ من التأكيد على حاجة المحجّة إلى مزيدٍ من التفاعل مع قارئيها وإلى سماع آرائهم واقتراحاتهم.

(١) نُشر الجزء الأوّل في العدد السابق من مجلّة المحجّة.

# ملف العدد

# عيسى[1] ومحمّد[2]: نقاط التقاء جديدة


## تيم وينتر[3] [عبد الحكيم مراد]

[ترجمة: محمود يونس]



**تجاذبت الحوارَ الدينيّ – وبخاصّة بين المسيحيّة والإسلام – قطبيّة صلبة وحادّة، وهي المُعبَّر عنها بثنائيّة القهر واللطف أو الشدّة والرحمة. يرى الكاتب أنّه، ولدواعي القراءات التاريخيّة السائدة لحياة المؤسّسين (وهي قراءات سياسيّة أيديولوجيّة بطبيعة الحال)، لُزِّم النبي صلّى الله عليه وآله مع الإسلام صورةَ الشدّة في حين موهي المسيحُ والمسيحيّة باللطف والرحمة. بيد أنّ الاهتمام المتأخّر بالصوفيّة وذيوع تجربة لاهوت التحرير أسهمت في تفكيك هذه القطبيّة شيئاً ما. ما يقترحه الكاتب هو مقاربة لموضوعة أساسيّة في عقيدتَي الإسلام والمسيحيّة، وهي «صورة الله»، بنحو يُقرِّبُ بين الفريقين ويُذلّلُ بعض الصور النمطيّة المتكرّسة. فالله يتجلّى بصفاته الجماليّة والجلاليّة، ولا يمكن لصورته إلّا أنْ تكون كاملة، بمعنى أنّ جوانب الجمال والجلال، أو اللطف والقهر بتعبيرٍ آخر، تتجلّى فيها وتتبدّى بتوازن، حتّى في حالة «وسعت رحمته غضبه». ولـ«صورة الله»، كما ولموضوعة «الاقتداء»، أسس نصّيّة بارزة في الإسلام والمسيحيّة، فلو نُظرَ إلى المؤسّسين بما هما الصورة الأكمل لله على الأرض ونُظرَ إلى الدينين على ما هما عليه من تقنين (لا بالمعنى التقنيّ فحسب) لعمليّة الاقتداء – وهي خير السبل إلى الله – وروحنةٍ لها، جاز لنا أنْ نأملَ بلقاء المسيحيّين والمسلمين على أساسِ السعي المشترك إلى غاية أسمى.**


ربّما كان النبيُّ يُردِّدُ الوصيّةَ الثامنة [من الوصايا العشر] عندما أَمَرَنا باجتناب قولِ الزور[4]. ويبدو لي أنّ الضجيجَ الدينيَّ في أيّامِنا قليلُ الالتفاتِ إلى هذه الموبقة – الموبقات هي ما تؤدّي، حرفيّاً، إلى الهلاك –، بل ينشغلُ بالصراخ والتخاطب العالي السقف. لكنّ هذا لا يُلغي الحُكم النبويّ. ولئنْ كانت الإشارة فيه إلى الهلاكِ في العالمِ الآخر، فنحن لا نستطيع أنْ ننفي قدرة التحريف والتشويه الدينيّ على أخذنا إلى مصيرٍ قاتمٍ في هذا العالمِ أيضاً.

(١) (عليه السلام). المحرّر.
(٢) (صلّى الله عليه وآله). المحرّر.
(٣) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة كامبريدج ببريطانيا.
(٤) البُخاري، الوصايا، ٢٣؛ مُسلم، الإيمان، ١٤٥.

أمّا توجُّهي في خطابي هذا تحت عباءة ويم بييلفيلد[1] Wim Bijlefeld فيقتضي السعيَ وراء التضامن والتكافل مع الجماعة التي التزمت رفضَ هذه الممارسة البغيضة. استمعوا معي إلى مارك سوانسون Mark Swanson، اللاهوتيّ اللوثريّ وخرِّيج هارتفورد، حين يُسجِّل دَيْنَهُ إلى البروفسور بيلفيلد بهذه الكلمات:

**لقد اعتبر بعضُ المسيحيّين [ثمّ أشار في ملاحظة لاحقة أنّه يقصد بيلفيلد] أنّ عليهم، في علاقتهم بالمسلمين، أنْ يدرسوهم وينصتوا إليهم بعناية واحترام حين يمارسون شعائرَهم ويشرحونَ معتقدَهُم، وأنْ يقرأوا كتابَهُم المقدّس وغيرَهُ من نصوصهم التأسيسيّة بكلّ ما في الروح من سخاء، ومن ثمّ أنْ يُحاولوا صياغةَ فهم للإسلام، يقبله المسلمون ويُقرّون بتصُّره[2].**

إنّه لدربٌ مستقيمٌ، الذي يسلُكُه هذا اللاهوتيّ، عندما يستعرضُ الآخرَ – وخصوصاً حين يكون هذا الآخرُ أهمَّ آخرٍ في عالمه – بحسب شروط هذا الأخير، لا بشروط لاهوتِ أديانٍ محدّد أو خريطة خلاصٍ تاريخيّة يجدُها ملائمةً له. بل إنّ الكياسة تجاه الغرباء، بما هي فضيلة إبراهيميّة، تتطلّب السماحَ لهم هُم بأنْ يكونوا الشهداءَ على أنفسهم، دونما مساومة في التزام المرءِ عهدَهُ المُطلَقَ مع الله. هذا ما يعني الوصول بالمسيحيّين والمسلمين إلى علاقةٍ توافقيّةٍ أرثوذكسيّة، إنْ جاز ليَ القول، ملؤها التعاطُف والسماحة والسخاء.

سوف أحاول، في هذه المقالة، تسييلَ هذه المقاربة في محاولةٍ لتقييم، وربّما إخضاع، واحدة من أكثر القطبيّات توتراً وتوتيراً للعلاقات المسلمة–المسيحيّة؛ عنيتُ بها ما يُسمّيه المسلمون بـ«اللُّطف» و«القَهْر». وثمّة في المسيحيّة توتّرٌ مماثلٌ: فالربُّ الإنجيليّ مبدعُ كلّ ما هو كائن، الانفصال كما الاتّحاد، الجحيم كما النعيم؛ ومن هنا السؤالُ البيانيّ الذي توجّه به بلايك Blake لتايغر Tyger: «هل من خلقَكَ هو نفسُهُ الذي خلَقَ الخروف»؟ إذاً، فالمسألة عتيقةٌ وأوّليّة، وهي من البديهيّات في الميتافيزيقيّات التوحيديّة الجديّة، وإنْ كانت حادّةً في تموضعها. وبحسب الظاهر، فإنّ الشؤون الراهنة، في الغرب، تُقرأ [يُساءُ قراءتها] على ضوء هذه الجدليّة، فتتماهى المسيحيّة، وبالتالي الغرب، مع اللُطف، ويتماهى الإسلامُ، بوتيرة متزايدة، مع القهر. في العالم الإسلاميّ، من ناحية أخرى، تضُجُّ الصحافةُ بتأويلاتٍ تضعُ السياساتِ الأميريكيّةَ في سياق نبوءة إنجيليّة تعتبرُها محوريّةً في رؤية موظّفي البيت الأبيض الكونيّة، في حين يُعرَض العالم الإسلاميّ كضحيّة بريئة ومظلومة[3].

---

(١) هذه المقالة هي في الأصل محاضرة ألقاها د. وينتر في حوزة هارتفورد في أيلول ٢٠٠٧. قدّم د. وينتر ورقته تحت عنوان «محاضرة بيلفيلد» وقد نُشرت في مجلة العالم المسلم، العدد ٩٩، ٢٠٠٩.

(٢) Mark Swanson, "'Thinking Through' Islam", *Word and World* 22 (2002), 570.

(٣) انظر، Donald Wagner and Hassan Haddad, *All in the Name of the Bible* (Brattleboro VT: Amana, 1985); Waleed Aly, *People Like Us: How Arrogance is Dividing Islam and the West* (Sydney: Picador, 2997); Aftab Ahmad Malik (ed.), *With*

أمّا التركيز على هذه الموضوعة، وإنْ أجاز التبادليّة، فلن يكون متساوقاً، من الناحية المنهجيّة. فلدى سعينا وراء تفسيرٍ – وبالتالي حلّ – من النوع الذي يقترحُهُ بييلفيلد، نحتاجُ إلى البدء بواقع أنّ حياةَ المؤسِّسَيْن، كما يرويها لنا المؤرِّخون وكُتّابُ الأناجيل، تفترق بوضوح في الناحية السياسيّة. فالمسيح يُصوَّرُ لنا، على الأكثر، كمسالم منشغلٍ بتحويلِ العنفِ في زمانه إلى محبّة، ويُصوَّرُ لنا لاتناهيه الإلهيّ كافياً لامتصاص الخطايا اللامتناهية للعالم. أمّا محمّدٌ فيُعرَضُ نبيّاً محارباً – كأنبياء العهد القديم – استطاع أن يُمسك بقرنَي الطاغوت ويطرحه أرضاً، موحِّداً شعبه ومحرِّراً إيّاه. هنا تنجلي الغبرةُ عن جدالٍ عنيف، قديم في أصله، أكثرَ حيويّةً اليوم من أيّ زمنٍ مضى. وصوبَ هذه النقطة الحامية، أريد أنْ أتوجّهَ بانتباهي لأشيرَ إلى نقطةِ التقاء، واحدة على الأقلّ، نستطيع الكشف عنها إذا ما اتّبعنا الوصيّة بترك الآخر يكون كما يريد هو أن يكون. هذه تجربةٌ في قالبٍ بييلفيلديٍّ: بحثٌ منضبطٌ عن التشابهات اللامتوقّعة أملاً بإحباط البغضاء والعداوة.

## الإسلام الساميّ: قطبيّة غير ضروريّة

فلنستهلَّ تشخيصَنا على الجانب المسيحيّ مع كينيث كراغ Kenneth Cragg الذي يُصرُّ على ثنائيّة كثيرة التداول: «إنّ القرار المحمّديّ»، يكتب كراغ، «ينبني عليه كلُّ ما سواه في الإسلام. إنّه قرارٌ من أجل الجماعة، من أجل المقاومة، من أجل النصر الخارجيّ، من أجل إحكام السِلْم وبسْطِ الحُكْم. أمّا قرارُ الصليب – وليس أقلّ وعياً، أو تأسيسيّةً، أو شمولاً – فهو القرار المُعاكِس»[1].

أنْ تكون دينيّاً، بالنسبة إلى كراغ، يعني أنْ تتّجهَ إلى الباطن، إلى القلب الآثم، إلى حيثُ لا يصل أيُّ إصلاحٍ اجتماعيّ. ولذا، فإنّه يرى في النبيّ، بإخضاعه الجهاديّ للأعداء الوثنيّين، ارتكاسةً مؤسفةً وعودةً إلى نموذجِ الدينِ الاجتماعيّ في العهد القديم. وهو دينٌ يقع في الخانة التي يُسمّيها كراغ بـ «الساميّة». الساميّة التي باقصائيّتها، وقهريّتها وتقيُّدها بالشريعة، تتعهّدُ المهمّةَ السيزيفيّةَ[2] [العبثيّة] بتغييرِ العالَمِ من خلال تغييرِ بُناهُ وسياسته[3].

إنّها لفاجعةٌ أنْ يُصلِحَ الإسلامُ الهيكلَ ويعيد إحياءَ جسدهِ الميت، رافضاً أنْ يرى أنّ الهيكل قد

---

God on Our Side: Politics and the Theology of the War on Terrorism (London: Amal, 2006); Şule Akbulut Albayrak, *Hiristiyan Fundamentalizmi* (Istanbul: Etkileşim, 2007).

(١) Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York: Oxford University Press, 1956), 93.

(٢) نسبةً إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقيّة وهو رمز العذاب الأبديّ. خدع سيزيف إلهَ الموت ثانتوس فعاقبه زيوس بأن جعله يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلّما وصل إلى القمة تدحرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، ويظل هكذا حتّى الأبد. المترجم.

(٣) Kenneth Cragg, Semitism: *The Whence and the Where. "How Dear Are your Counsels?"* (Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2005).

بلغ حياتَهُ الجديدة والحقيقيّة كجسد للمسيح. وهكذا تكونُ الساميّةُ الثانيّة، بعبارة كراغ، باهظةً كما الأولى، بل وأسوأ منها إذ تفتقر إلى نداء بشارةِ إسرائيل. إنّها نيكروفيليّةٌ[١] شرائعُها رفاتٌ منحطّةٌ لشَرْعويّةٍ[٢] قد استُئصلَت[٣]. أمّا مسجدُ قبّة الصخرة، وهو إشارةٌ – سطحيّة – إلى استكمال وضع المدينة «بيد إسماعيل»، فيتبيّن أنّه في الواقع أكبرُ مأزقٍ في التاريخ، إنّه تحقُّقُ الحُلْم المجنونِ ليوليانُس الجاحد[٤] بإعادة بناء الهيكل، وإعادة ترميم النظام القديم، وإعادة الساعة إلى الوراء، إلى ما قبل–الفداء. إنّ نقطة التحوُّل المسيحاويّة[٥] Christic في التاريخ المقدّس، تجعل كلَّ استحضارٍ لعظام الشريعة الميتة هُراءً، بعد أنْ تجدَّدت كلُّ الأشياء عندما تَرَوْحَنَ العهدُ الفارغُ والمهووسُ بالشعائر.

يجد كراغ، في هجومه العنيف على «الساميّة»، كُلَّ النُّصرةِ من عددٍ ليس بقليلٍ من اللاهوتيّين المستعدِّينَ للجوء إلى صُوَر قديمة لعلاقة الإسلام بالمسيحيّة من قبيل الاستحضار السريع لثنائيّة النعمة والشريعة العزيزة على قلوبِ لاهوتيّي الإصلاح بشكل خاصّ[٦]. يُجادلُ هؤلاء ضدّ أيّ فهمٍ للمسيح كمحرِّرٍ اجتماعيٍّ أو سياسيٍّ، إذ يرون في ذلك إعادةَ تهويد له ورفضاً للمقولة البُولُسيّة باستحالة إصلاحِ هذا العالم[٧]. بالتالي، تدفعُنا حدّة هذه الأصوات إلى الكلام عن «نقد مرقيونيّ[٨]»، متجذِّرٍ في خطابٍ معادٍ لليهوديّة نجده اليوم قديمَ الطراز؛ لكنّ هذه الطروحات تجد في عددٍ من النصوص سنداً قويّاً لها ولهذا فليست تُعدَم الأنصار.

---

(١) النيكروفيليا هي الانجذاب الشهوانيّ إلى الأجساد الميتة. المترجم.

(٢) الالتزام المَرَضيّ بالشريعة. المترجم.

(٣) انظر، Semitism, 7؛ وأيضاً كتابه *Muhammad and the Christian: a Question of a Response* (London: Darton, Longman and Todd, 1984) الصفحات ١٢٥-١٢٦ حيث يُخوّله تعريفه لـ «الساميّة» أن يختزل النبوّة إلى «تعليم» و«قيادة». ونجد في مقالة E. P. Saunders, "Jesus, Ancient Judaism, and Modern Christianity: the quest continues", الواردة في كتاب Paula Fredriksen and Adele Renhartz (eds.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading in the New Testament after the Holocaust* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2002). نقضاً حيويّاً لمماهاة اليهوديّة بـ«الشرعويّة».

(٤) يوليانُس الجاحد Julian the Apostate (331-363). ولد في القسطنطينيّة ونودي به أمبراطوراً في ٣٦١. هو ابن أخت قسطنطين الكبير. شجّع الدين اليونانيّ الرومانيّ، فلقّبه المسيحيّون بالجاحد. من «صبحي الحموي، **معجم الإيمان المسيحيّ**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، الطبعة الأولى، الصفحة ٥٥٩». المترجم.

(٥) نسبةً إلى شخص المسيح. المترجم.

(٦) ريستو جوكو Risto Jukko هو مثال جيّد عن هذا الميل المرقيونيّ في كتابه *Trinity in Unity in Christian-Muslim relations* (Leiden: Brill, 2007), 165. يقول: «الوحي في الإسلام هو نظامٌ قانونيّ يُشرِّعُ بواسطته الله كلّ ما يتعلق بالشؤون الإنسانيّة. يطلب الإسلام قبل كلّ شيء الطاعة والفعل العباديّ دون التحليل اللاهوتيّ». أمّا المصادر التي أوردها الكاتب لهذه العبارة فهي – كلّها – مصادر غير إسلاميّة ما يخبرنا الكثير عن تجرُّد مقاربته. أنظر أيضاً الصفحة ١٥٩، حيث يصف الوحي بكونه «إمّا شخصيّاً وإمّا حرفيّاً»، محيياً مجدّداً مسألةً قديمةً في التعاطي المسيحيّ مع اليهوديّة.

(٧) لتعرف نقدَ كراغ للاهوت التحرير، أُنظر Kenneth Cragg, *The Lively Credentials of God* (London: SPCK, 1995). الصفحة ١٥؛ وانظر أيضاً John L. Allen Jr., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith* (London: Continuum, 2005). الصفحات ١٣١–١٧٤، حيث نجد صوتاً مسانداً قويّاً.

(٨) نسبةً إلى مرقيون (حوالي ٨٥–١٦٠م) الذي حُرم في عام ١٤٤م فأسّس كنيسةً هرطوقيّةً اعتمدت على كتابه «النقائض» الذي حاول فيه أن يبرهن أنّ بين العهدين القديم والجديد – وإنجيل بولس بوجه خاصّ – تعارضاً. فالخالق في العهد الجديد هو غيره الإله العطوف الذي يكشف عنه العهد الجديد وهما ثنائيّة مماثلة لثنائيّة الغنوصيّين. كان مرقيون يستخلص من ذلك مسيحانيّة ظاهريّة وأخلاقيّة مفرطة في التقشّف. من «**معجم الإيمان المسيحيّ** (مصدر سابق) الصفحة ٤٥٢». المترجم.

أمّـا المسلمون، فهـم لم ينجرفوا بعيداً في هذا المزاج الثنائيّ. فهـم، في استعادة معقّدة لتوقّعات العهـد القـديم، يعترفون بيسـوع مشيحانياً[١]. لكنّ القـرآن لا يُجيز له اللاتوقّعيّـة الراديكاليّة التي أوردهـا كراغ، وربما أيضاً القدّيس بولس. فاليهود لم يُخدَعوا عندما دُعوا إلى انتظار مخلّص يأمرهـم بالوفـاء لشريعتهـم، ولم يحرمهم الله تمامَ طبيعته إذ يُعلِنونها كلَّ يـوم بمصطلحاتٍ توحيديّة بحْتة. إنّ يسوعَ المسلمَ أقلّ ترويعاً في يهوديّته من المسيح في إعلان بولس.

في مقابل هجوم كراغ على ما ادّعاه من عقم للإسلام في تخيُّل جدوى وقيمة التألُّم المنفعل، ثمّة نقدٌ إسلاميٌّ متطوّر للاعنفيّة الإنجيل المُتخيَّلة. خذ، على سبيل المثال، الملامةَ التي أطلقها محمّد عبده تجاه ما يـراه في المسيحيّة من تهرُّبيّة escapism ومعتقدٍ أخرويٍّ غير مبالٍ بانتهاكات الطواغيت[٢]. الهـوى [إيروس] eros والسياسة [بوليس] polis، عندَ عبده، غريبان عن المسيحيّـة المُقيَّدة بمثالٍ إنسـانيٍّ أخْفقَ في تقديم نموذج عملـيٍّ في كليهما[٣]. وليس هذا بالجـدال الإسلاميّ قليل التداول، فالساميّة اليهوديّة الأكثر قرباً تُلْقي بتُهمةٍ مشابهة: «ليس من شيءٍ أكثرَ تدميراً، جسديّاً وروحيّاً، من صرفِ الانتباه عن هذا العالم»[٤].

يعتـبر عبده، في نقـده للمسيحيّة، أنّها تخلـق في هذا العالم ثنائيّة غير سليمـة بتكريسها الروحَ لله وتمكينهـا قيصـر من حُكم الجسدِ والمجتمـع وقد صار هذا النمط من النقـد رائجاً في الكتابات الإسلاميّـة المعاصـرة فاستمرّ مع أبو زهرة، وسوات يلديرين، وأختـر (أحياناً) وغيرهم[٥]. لكنّه من المفيـد أنْ نتذكّرَ أنّ لا-عنفيّـة الإنجيل لم تُربك الكُتّاب المسلمين الأوائـل حول المسيحيّة، كالقرفيّ وابـن قيّم والطوفيّ، إلى هذا الحـدّ. فالإسلام الأوّل يُقدّم عدداً من الأمثلة عـن الخيارات اللاعنفيّة القويمة في مواجهة الطاغوت (إنّ قرارَي الحسن والحسين المتغايرين يتمتّعان بسمعة طيّبة عند السنّة كمـا عند الشيعـة). كما أنّ المؤسِّس نفسَـهُ، في المدينة، اختار الهدنة أحيانـاً والحربَ أخرى، كما اختـار التصالُحَ والمسامحةَ عند الفتـح الحاسم لمكّة. وتماماً كما لم تكن الأناجيـل لا-عنفيّة بالكليّة، بـل انطوت على أحداث عنفيّة من قبيـل تطهير الهيكل[٦]، فإنّ سيرة الرسـول لم تكن أبداً واحديّة

(١) القول بأنّ المسيح هو المشيّح أي هو من يحقّق الرجاء الأخيريّ. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ٢٦٥». المترجم.

(٢) محمّد عبده، الإسلام والنصرانيّة مع العلم والمدنيّة، (القاهرة: دار المنار، ١٣٧٣ هـ)، ٢٤-٢٥ (الأصل الثالث).

(٣) حول المسيحيّة والإيروس، انظر كتاب فريتيوف شوون *Chritianity/Islam: Essays in Esoteric Ecumenism* (Bloomington: World Wisdom, 1985), 112-113

(٤) Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 5743/1983) انظر أيضاً الصفحات 43 و93.

(٥) محمّد أبو زهرة، محاضرات في النصرانيّة (القاهرة: مطبعة العلوم، 1942)؛ Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (Istanbul: Işık, 2005), 24-25

(6) S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: University Press, 1967), 331-336; Oscar Cullman, *Jesus and the Revolutionaries* (New York: Harper and Row, 1970), 31-50. كمـا أنّ كـراغ في كتابـه (*Semitism*, 66) يتعاطى مع حادثة تطهير الهيكل بالادّعاء أنّ نيّة يسوع كانت جذب انتباه الغيّورين [المتعصّبين] Zealots إلى فعله «ليستطيع أنْ يردّهم بطريقةٍ قويّة».

الموضوع، منهمكةً بالغزو والصراع.

وهذا ممّا كان بييلفيلد قد سلّم بصحّته:

**ثمّة [...] إشارات واعدة بوجود فهم مشترك نام بين المسلمين والمسيحيّين، خصوصاً في ميدان الأخلاق الاجتماعيّة. فالأخبار الواردة عن مسيحيّي أميركا اللاتينيّة ومتابعةُ المسلمين من أنحاء العالم لها جعلت عدداً كبيراً من المسلمين واعياً بوجود مسيحيّين يرون في انخراطهم في الصراعات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة جزءاً من التزامهم الدينيّ[١].**

ولم يكن بييلفيلد منفرداً بهذه الرؤية. فعلى مرّ العقود القليلة الماضية، قامت تطوُّراتٌ لاهوتيّة وثقافيّة بتفتيت إطلاقيّة التباين الذي جُعلَ بين محمّد وعيسى. ففي ستّينات القرن الماضي تحديداً، لعبَ لاهوتُ التحرير والاهتمام المُحدَثُ بالصوفيّةِ دوراً هامّاً بتقريب المُثُل العليا للديانتين وجمعهما في حوارٍ واعد؛ ويُقدِّم كتابُ هانز كونغ Hans Küng الجديد حول الإسلام، وقد عرّف الإسلامَ فيه بأنّه صوفيٌّ وتحرُّريٌّ بالمعنى السالف، نقطةَ الالتقاء هذه كحصيلة مثيرة للاهتمام[٢]. وكذا فعلت أيضاً مقالةٌ حديثةٌ لليوناردو بوف Leonardo Boff، إذ كان موضوعُها الأساس هو دعوةَ المسيحيّين ليروا في دين النبيّ مصدرَ إلهامٍ للمقاتلين في سبيل الحرّيّة وإشارةً إلهيّةً لمقاومة الهيمنة الأصوليّة الأميركيّة[٣].

ويرى الباحث المسلم شابير أختر، في كتاب له عن كراغ، أنّ «الشهادة المتألّمة، المنفعلة»، من النوع الذي يُقصي الضميرَ المسلمَ، ليست الدرسَ الوحيد الذي تعلّمُناه الأناجيل[٤]. بل إنّ خطابَ لاهوت التحرير المنبني على الإنجيل، وعلى نصوصه التي تُجيزُ استعمالَ القوّة، هو شائعٌ جدّاً اليوم بين المسيحيّين والمسلمين الذين يسعَون إلى تقليص، إنْ لم نقل صرْف، التباين «اليسوعيّ-المحمّديّ»، ومنهم كايث وارد Keith Ward وأصغر علي إنجينير[٥].

كذلك كان التوتُّر بين الاحتمالين المذكورين، المُسالم والمحارب، المُسيَّس والنائي بنفسه عن

---

(١) Willem A. Bijlefeld, "Christian-Muslim Relations: A Burdensome Past, a Challenging future", in *Word and World* 16 (1996), 127

(٢) Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* (Oxford: Oneworld, 2007), 32-45.

(٣) Leonardo Boff, *Fundamentalism, Terrorism and the Future of Humanity* (London: SPCK, 2006), 43-44.

(٤) Shabir Akhtar, *The Final Imperative: an Islamic Theology of Liberation* (London: Bellew, 1991), 9-15.

(٥) Keith Ward, "Muhammad from a Christian Perspective," in Norman Solomon, Richard Harries and Tim Winter (eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (London and New York: T&T Clark, 2005) 124-131؛ أنظر الصفحة ١٣٠ حيث تجد نقده لكراغ؛ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Delhi: Sterling, 1990) وليست تهمةُ التجرُّد السياسيّ التي يُطلقها بعض المسلمين على المسيحيّة بقابلة للتطبيق كما يتخيّلون: وليس هامشيّاً أنْ يُسمّى الإمبراطور قسطنطين بـ «الرسول الثالث عشر»، ويكون قدّيساً في الكنيسة الشرقيّة Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* (London and New York: Routledge, 2004, 268-284).

السياسة، محلّ تأمُّلِ اللاهوتيّين اليهوديّين المعاصرين. ففي مواجهة مآسي عالم ما بعد المحرقة، كان السؤالُ الأبرز في الدراسات العبريّة هو التالي: هل يُجيز الإرث الحَبْريُّ اليهوديُّ التحدّي والتميُّزَ والانخراطَ السياسيَّ أم أنّه لا يبيح سوى الانعزاليّة الراديكاليّة؟ فالإنجيل العبريّ يُتيحُ كِلا الخيارين، المحمّديّ والمسيحيّ، إن جازَ القول. وربّما يرجعان إلى اللحظة التأسيسيّة لهذا الإنجيل. وهكذا، فإنّ جوزيف سولوفييتشيك Joseph Soloveitchik، في كتابه «رجل الإيمان المتوحّد *The Lonely Man of Faith*»، يرى في كِلا «الآدَمين» المذكورين في «سفر التكوين» محطّ تأمُّلٍ واستخلاصِ عِبَر. فيجد أنّ «آدم الأوّل» أكثر جزماً، مشغولٌ باستيطان الأرض وحُكْمِها، وبترسيخ عدالة الله فيها. أمّا «آدم الثاني» فممتّجهٌ صوبَ ذاته وباطنه، متأمّلٌ، وخاضعٌ للقَدَرِ وللطبيعة. يختارُ سولوفييتشيك لنفسه أن تماهى مع ثاني هذين، خصوصاً على ضوء الاستحالة الظاهريّة لإصلاح العالَم الحديث، ولكنّه، مع هذا، يُصرُّ على صلاحيّةِ آدم الأوّل كخيار. ثمَّ يستنتجُ أنّ كِلا الآدَمَينِ ضروريّان لشفاءِ العالَم؛ وعلى المؤمن، بغض النظر عن النموذج الذي اجتباه لنفسه، أن يحترمهما كخيارين يهوديّين صالحين[1].

وللأمر تداعياتٌ جليّة قد لا يرتاح لها معظمُ المسلمينَ أو المسيحيّين. فلو طبّقناه على تقليدَيْنا، لصارَ التقليدَان متمِّمَيْن لبعض، فتحثُّنا الأناجيل على الانسلاخ عن السياسة والتوجُّه نحو الروحانيّة، في حينِ يقومُ القرآنُ بإصلاح مفاسد هذا العالم؛ وهذا ينطوي على نقصٍ ولاتماميّةٍ يرى اللاهوتيّون صعوبةً في تقبُّلِهما[2]. قد يريد المسيحيّون، وبخاصّة التحرُّريّون، أنْ يؤكّدوا على قدرة تقليدهم على تأسيسِ حضارةٍ عادلة، كما لن يرضخَ المسلمون لأيِّ نوعٍ من المُدّعيات الاستشراقيّة التي تجعلُ القرآنَ قاصراً في بُعْدِه الروحانيّ.

عِوَضاً عن ذلك، يرى كلٌّ من الدينَيْنِ في مؤسِّسَيْهِما استرداداً آدميّاً للطبيعة الإنسانيّة بتماميّتها: المسيحُ كافٍ تماماً لحلِّ الخطيئة الأصليّة؛ أمّا محمّد فيُمثِّلُ الإنسانَ الكاملَ الذي، كآدم، قد «تعلّم الأسماء كلّها». وبغضّ النظر عن جاذبيّة اقتراح سولوفييتشيك بخصوصِ وجود آدمين أو نموذجين، فإنّنا بحاجة إلى العودة إلى ما ألزمنا به أنفسنا من تحديد لنقاط الالتقاءِ بين يسوعَ ومحمّد على ضوء تقليدَيْهِما، لا من خلال تصوُّرٍ راديكاليٍّ لمهامِّهما كمُتمِّمة أو معتمدة على بعضها؛ الكاملُ لا يكون إلّا واحداً.

ويجد طرحٌ كهذا موردَ قُوّة في بعض التحوّلات الحديثة في الدراسات الإنجيليّة. فثمّة من بين الباحثين المعاصرين، المنهمكين في دراسة يسوع التاريخيّ، شخصيّات متميّزة مثل روبرت أيزنمان

(١) Joseph Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith* (New York: Doubleday, 1992).

(٢) أنظر، من ناحية أخرى، رؤية خالد محمّد خالد، في كتابه **معاً على الطريق: محمّد والمسيح** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٥٨)، الصفحة ١٨٢، حيث يُماهي يسوع بالرحمة ومحمّداً بالعدل فيكونان «جناحي السلام». لا أعلم كيف يستطيع خالد أنْ يقرأ هذه النمطيّة لاهوتيّاً.

Robert Eisenman وجايمس تايبور James Tabor، استطاعت الإشارةَ إلى الشبه الواضح بين «مسيحهم» والمسيح في التصوُّر الإسلاميّ، وإلى الوحدة الجوهريّة للاهوته، كما يرونها، مع تلك التي في القرآن. من ناحيته، يرى كونغ في الأبيونيّين[1] – «المسيحيّون الساميّون» الذين، برأيه، يتحدّر الإسلام منهم – احتمالاً رسوليّاً صالحاً، وإنْ أُهمِل، في العصر المسيحيّ الأوّل. بالتالي، هو يذهب إلى وصفهم، ومعه المفكّرون آنفو الذكر، بالكنيسة الأصليّة الأولى ويرى في إعادة الاعتبار إليهم ردماً للصدع التاريخيّ بين النصرانيّة واليهود، وأملاً بتصالح مع الإسلام كذلك. هاكَ، على سبيل المثال، أفكار البروفسور تايبور التي نشرها عام ٢٠٠٧:

**إنّ المسيحيّة التي نعرفها من «وثيقة ق»[2]، ومن «رسالة يعقوب»[3] ومن «الذيذاخة»[4] وغيرها من المصادر اليهوديّة-المسيحيّة الحيّة، تُمثّل نسخةً من الإيمان اليسوعيّ [المسيحيّ] قادرةً على توحيد، بدلاً من تفريق، اليهود والمسيحيّين والمسلمين. إنْ لم يكن لشيء آخر، فإنّ الاستبصارات الواردة من خلال فهم معيّن لسلالة يسوع تستطيع أن تفتح أبواباً واسعةً ومثمرةً للحوار والفهم المتبادل بين هذه التقاليد الثلاثة العظيمة، في حين أنّنا لطالما اعتبرنا أنّ آراءهم في حقّ يسوع متناقضة بما لا يُفسح في المجال لأيّ حوار[5].**

وهذا ما يقوله جيفري بوتز Jeffrey Bütz:

**إنّه لمن المحيّر أنّ نرى الفهم الإسلاميّ ليسوع منسجماً كثيراً مع الأرثوذكسيّة المسيحيّة الأولى – الفهم اليهوديّ المسيحيّ الأصليّ ليسوع[6].**

---

(١) جماعة مسيحيّة قويمة الإيمان ومرتبطة بجماعة أورشليم المسيحيّة الأولى، تُعلنُ تمسُّكها بالشريعة اليهوديّة. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ١٤». المترجم.

(٢) الوثيقة ق Q document (Q من كلمة quelle الألمانيّة وتعني المصدر أو المنبع) هي نصٌّ يونانيٌّ مفترض مفقودٌ في أيّامنا. يعتبره البعض المصدر التاريخيّ المشترك لإنجيلي لوقا ومتّى في حين يُشكّك آخرون في وجوده. المترجم.

(٣) رسالة قانونيّة تُنسب إلى يعقوب الأصغر، أوّل أسقف على أورشليم. المترجم.

(٤) ذيذاخة كلمة يونانيّة الأصل تعني التعليم. من أقدم وثائق أدب الكنيسة القديمة، عُثر عليها في ١٨٧٥ وهي ترقى إلى نهاية القرن الأوّل. والراجح أنّهم كانوا يستعملونها لتعليم الموعوظين. من «**معجم الإيمان المسيحيّ** (مصدر سابق) الصفحة ٢٢٦». المترجم.

(٥) James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon and Schuster, 2007), 287-288

(٦) Jeffrey J. Bütz, *The Brother of Jesus and the Lost Teachings of Christianity* (Rochester VT: Inner Traditions, 2005), 186; Robert Eisenmann, *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity* (London: Faber and Faber, 1997), 3, 164-165; Haiki Räisänen, "The Portrait of Jesus in the Qur'an: reflections of Biblical scholar," *Muslim World* 70 (1980), 127: «تكشف بعض مستويات العهد الجديد عن تشابه مذهلٍ مع التصوير القرآنيّ ليسوع».

## أخذُ النصِّ على محمل الجدّ: ما بعد الإزائيّة[1] والسيرة

بالطبــع هنــاك أملٌ في نقاط الالتقاء التي تحتملُها مقاربةُ لاهــوتِ التحرير والتحقيقات المذكورة في العهد الجديد رغم عدم استيفاء المقاربتين حقَّهُما في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ المعاصر. لكنّني أودّ، فيمــا تبقــى من هذه الدراسة، أنْ أسلك درباً مغايراً. أستهــلُّ مقاربتي بما قد يصحُّ تسميته بـ «دراسة شاملة للنبوّة»: احترام المعايير الكلاسيكيّة للتأويل النصّيّ مضافاً إلى تضمين المآثرِ التعبُديّة والتقوائيّة والنُسكيّــة والأخيريّة للسجلّين النصّيّين مع الأيقونات التي نرسمها للمؤسِّسَيْن بطريقة قد تُجوهلت أو استُبعِــدت راهنــاً. باعتقادي أنّ العديد من الباحثين المسلمــين والمسيحيّين على حدٍّ سواء، قاموا بتهميشِــ أبعادٍ محدّدة من معتقداتهـــم التاريخيّة والنصّيّة لحساب مــا يتوهّمونه من ملائمةٍ أوثق مع الحداثة؛ لكنّ خسارة هذه الأبعاد، رسّخت عندنا صوراً عن يسوع ومحمّد تُفاقم القطبيّة والانقسام ولا تقوّضهما.

على نفس هذا الخطّ من التحقيق، نستطيع أنْ نبدأ باعتقاد كلّ دين بكون مؤسِّسه صورةً كاملةً عــن الله. نجدُ في سِفر التكوين نصّاً (١:٢٦) – وقد تكرّر في العهد الجديد وفي الكتابات المسيحيّة اللاحقة – بأنّ آدم قد خُلِقَ على صورة الله. وعندما وُلِد المسيح من دون خطيئة أصليّة، فقد استعاد هــذه العصمة الآدميّة. كذلك تجد في الإســلام الحديث المشهور بأنّ «الله خلق آدم على صورته»[2] وقــد استُخدِمَ من قبل المتكلّمين والمتصوِّفــة كأساسٍ لعقيدتهم في الإنسان الكامل، الذي يُمثِّله النبيّ محمّــد بأفضل صورة. ورغم كلّ اختلافاتهـــم في المحتوى والنبرة، فإنّ كلّاً من اللاهوتَيْن الإسلاميّ والمسيحــيّ يتّفقان على أنّ نموذجيهما مرآتان تعكسان الإلهيّ وأنّ في انخراط النموذجين في البيئة الأرضيّــة تجسيــداً لبعض صفات الله[3]. يبدو الأمــر واعداً، لكن قبل أن نتابع، علينــا أنْ نُحذِّرَ من الاستعمالات المختلفة لفكرة «صورة الله *imago dei*» في كلا الحضارتين.

قد نستطيع أنْ نتجــاوز، سريعاً، الإشارات الأخلاقيّة الظاهريّة للخلاص. تأمر المسيحيّة باقتداء *imitatio* يكون شاملاً، لا تفصيليّاً؛ وهذه هي بالتحديد الغاية من التسامي التابعيّ وإكمال الشريعة[4]. ينصحُ الإسلام، في المقابل، بالاقتداء بالسنّة، بجانبيها الظاهريّ والباطنيّ. فالمسلم عندما يتخلّى عن

---

(١) الإزائيّــة Synoptics نسبــةً إلى synopsis وهــو جدول يوضع فيه جنباً إلى جنب ما ورد في أناجيل متّــى ومرقس ولوقا (ويوحنّا أحيانا) من نصوص متشابهة، للمقارنة بينها أحياناً. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ٣٣». المترجم.

(٢) البخــاري، الاستئذان، ١؛ مسلم، البرّ، ١١٥. بخصوص هــذا الحديث، أنظــر، Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphismes de la sunna et leur interpretation par les théologiens* (Paris: Cerf, 1997), 128-135.

(٣) قام الرازي وغيره، في سياقٍ كلاميّ، بتأويل هذا الحديث؛ انظر غيماري Gimaret، الصفحات ١٣١-١٣٢؛ ثمّة نفَسٌ صوفيّ غنيّ في هذه المقاربة.

(٤) وبسبب الغاية من الاقتداء، يظهر المسيح نفسه «نزوعاً نحو التبسيط المثاليّ للممكنات الأرضيّة» (شوون، ١٠٠).

بعض الأنماط الإراديّة لصالح الاقتداء بالنموذج النبويّ، يصير متوائماً مع الكمال الذي يُمثّل بدوره مرآة التسامي. يأتي الإسلام هنا قريباً ممّا يُسمّيه سولوفييتشيك بـ «الإنسان الهالاخيّ[1]»: الإنسان الذي يعيش، من خلال الشعائر، علاقةً صحيحةً مع الجسد، مع الأرض والآخر، كما ومع الروح بما هي روح[2]. وهكذا نجد، بطبيعة الحال، خلافاً بين استراتيجيّتين للتكيُّف مع العُلْويّ، من دون أنْ نكون مضطرّين إلى تبسيط المسألة إلى نعمة في قُبال مادّة، بل فهمهما كاختلاف في الحدس يرتبط بالدمج الحقيقيّ والشراكة بين الاستراتيجيّتين.

وإن كان ثمّة من تضارُب هالاخيٍّ، صوريٍّ، فماذا تكشف الصورتان لنا من عمليّة التكيُّف الباطنيّة مع النسق الإلهيّ؟ أوّلاً، نُلاحظ أنّ كلا التقليدين يتحدّث عن استعادة لصورة آدم من خلال عَزْوِ منزلة ما-قبْل آدميّة لشخصيّة أُخيريّة نهائيّة ومثاليّة. المسيحُ، بالطبع، هو الكلمةُ الذي كان «في البدء»[3]، والنبيّ كان «نبيّاً وآدم بين الطين والماء»[4]. والسنّة التي يجب اقتداؤها تحقّقت يوم البشارة[5] وعند جبل حراء.

تدريجاً، صار يُرمَزُ إلى موضوعة «الاقتداء»، في كلا الحضارتين، من خلال رؤية نيو-أفلاطونيّة متجذّرة في تصوُّر «التاسوعاء *Enneads*» لخلق العالَم. هنا تصدُرُ النوس *nous* عن الواحد **the One** كصورة له؛ من ثمّ تتأمّلُ في مصدرها فتُكمّلُ مظهرَها، وتُولّد - في العمليّة إيّاها - جوهراً ثالثاً، النفس *psyche*، وهكذا، إلى أنْ تُنتجَ النموذجَ الانبثاقيَّ المعروف. وعندَ كُلِّ خطوة، تكون المرتبةُ الأنطولوجيّة صورةً لسابقتها، وكمالاً لها، و «اقتداءً» بمظهرها، ما يُحافظُ على الديناميّة النزوليّة لهذا النظام. وعند أدنى المستويات المادّيّة، يقفُ الكائنُ البشريُّ توّاقاً إلى شفاء نفسه بالتكيُّف مع الصورة التامّة للأنفُسِ العُليا، ومن ثَمَّ مع الواحد[6].

لم تخلُ طريقة التفكير الأفلاطونيّة المُحدَثة هذه من صعوبات حادّة واجهَت المسيحيّةَ والإسلام. بيد أنّ هدفَ الفلسفة - بالمفهوم الواسع - بأنْ تصيرَ فضيلةً ذاتيّةً تجعل من النفس انعكاساً للمعقولات العُليا كان هائلاً في تأثيره، ومحوريّاً في صياغات لاهوتيّة وفلسفيّة من قبيل السينويّة والتوماويّة وغيرها من المنظومات الصوفيّة التي تلت. وقد كانت العمليّة الجبّارة التي من خلالها

(١) الهالاخة في الدين اليهوديّ، شرح قانونيّ وطقسيّ للكتاب المقدّس، وهو يختلف عن الشرح الأخلاقيّ، أو الهجّاده. المترجم.

(٢) Soloveitchik, *Halakhic Man*.

(٣) انظر أيضاً الرسالة إلى أهل كولوسي ١٥ :١، المسيح هو «صورة الله غير المنظور بكْر كلّ خليقة»؛ الوحي ١٤ :٣، المسيح هو «بداءة خليقة الله».

(٤) البخاري، الأدب، ١١٩؛ مسلم، فضائل الصحابة، ٢٨.

(٥) يوم بُشّرت مريم على يد الملاك جبريل بأنّها ستصبح أمّ المسيح. المترجم.

(٦) Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1; VI, 3, 7; V, 3, 8.

فَرَضَـت هذه الرؤية نمطها على الأديان التوحيديّة شديـدةَ التعقيد وعصيّةً على الاستقصاء البسيط. ومـع هذا، فإنّه من المفيد لتوضيح ما نريده من هذا «الاقتداء» الأنطولوجيّ أن نُجمِلَ مواقفَ واحدٍ أو اثنين من اللاهوتيّين، من كلا الجانبين، ممّن رأى أهمّيّة المسألة.

سأبـدأ بالأكوينـيّ وبالتحديد بملاحظاته على «الأسماء الإلهيّة» عنـد القدّيس ديونيسيوس[1]. يـرى القدّيـس توما الأكويني، مستعيناً من وقتٍ لآخر بابن سينا، أنّ الإنسان الكاملَ يقف عند قمّة تراتبيّـة متدرّجة بالضرورة، تعكسُ تدرُّجاتُهـا رغبةَ الله الواعية والشخصيّة بأن يتجلّى. وكلّما كان المخلـوقُ أفضـلَ، كلّما عكَسَ الله وسيَّلَ خيرَهُ بصـورةٍ أتمّ، وبالتالي اقتدى به إذ – بتعبيره – «يصيرُ الشيءُ أكثرَ كمالاً بمقدار ما يقترب من المظهرِ الإلهيّ»[2]. وأكملُ الهيئات في العالَم المادّيّ هي جسدُ الإنسان؛ فهو موضعُ الروح التي ترتبط، حتماً، بالطبيعة الإلهيّة وإن كانت أدنى الجواهرِ الروحانيّة مرتبةً. إذاً، يقفُ القدّيس عند الحدّ الفاصلِ بين الفيزيقيّ والميتافيزيقيّ، وبهذا يشتمل، بنحوٍ فريدٍ في الخلـق، على صورةِ الصفاتِ الإلهيّة التي يذكـرُ منها الأكوينيّ الوجودَ والحياةَ والمعرفة[3]. في واقع الأمر، إنّ الإنسانيّة المتألّهة ليست متألّهةً بالعقلِ وحدَه، كما اعتبر أوغسطين؛ «ليس كمالُ الإنسان عقليّاً فحسب، بل هو أنطولوجيٌّ في أصله»[4]. إنّ «الكمالَ الأوّل entelechy» لكلّ كيفيّة موجودٌ في ذاتِهـا، بحيث تكـونُ ترداداً ومماثلـةً *analogia* لجانبٍ من جوانب الحياة وتكـون أيضاً اختباراً لوفرةِ الطبقـات الأدنى للوجود. وفي المزاج الأفلوطينيّ الحقيقيّ، تتوق كلُّ هيئة دُنيا إلى خصائص الأسمـى منها، ما يُنتجُ شبكةً وتراتبيّةَ جمالٍ يُتوِّجُها في عالمِ ما دونَ القمر الإنسانُ الذي يحتلُّ هذا الموقـع بفعـل توقه إلى التكيُّف مع كمـالات الله. وما يجعلُ بيانَ الأكوينـيّ منسجماً مع ما ورد في سفر التكوين، هو إصرارُه على أنّ الصدور والعودة من خلال «الاقتداء» يتمّان بواسطة إرادةٍ واعيةٍ وشخصيّة.

واجَـهَ هذا الفهمُ المتطـوِّر لموضوعة الصورة *imago* تحدّياً من اللاهـوت المعاصر، وبخاصّة من أولئـك الذيـن ينطلقون إلى الله من الإنسـان لا بالعكس. وقد يُظنُّ، بنظـرةٍ سريعة، أنّ كارل بارت ليس لديه الكثيرَ ليقوله بخصوص التأمُّل الأفلاطونيّ القُروسطيّ. ففي إحدى كتاباته عن «التكوين ١:٢٦»، يصـرف فكرة «الوجود المتماثـل *analogia entis*» عند الأكوينيّ كـ «إحدى اختراعات

(١) ديونيسيوس المتحل. كاتبٌ غير معروفٍ ألّفَ أربع مقالات فلسفيّة مستوحاة من الأفلاطونيّة المحدَثة، يرقى عهدها إلى القرن الخامس، وهي: الأسماء الحسنى، واللاهوت الصوفي، والدرجات الكنسيّة والدرجات السماويّة. كثيراً ما وقع التباسٌ بينه وبين ديونيسيوس الأريوباغيّ أو ديونيسيوس الباريسيّ. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ٢٢١». المترجم.

(٢) Frank O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 262

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٥-٢٦٧.

المسيح الدجّال» - أو فلأقل «بدعةً» إن سمحتم لي. ليس المخلوقُ البشريُّ إظهاراً لله. بل هو يسوع، وحدَهُ، الإنسان الكامل، «الإنسان الحقيقيّ»، الذي يُظهِرُ الله[1]. إنّ المسيحيّ مدعوٌّ ليعيشَ في مجتمعه عندما يتصالح مع المسيح فيصير قادراً على تقديم «صورة شخصٍ إنسانيٍّ بشكلٍ عجيب»[2].

لكنّ بارت يبدو منفتحاً، بنواحٍ أخرى، على معالجة موضوع «صورة الله» بطريقة تلتقي مع التعريفات المُسلمة. فهو، في كتاباته الأخيرة على الأقلّ وفي تعارضٍ مع الكلفينيّين، لا يقبل بأن تكونَ السقطةُ قد أدّت إلى خسارة «صورة الله»، إذ لا يمكن لصورة الله الأصليّة أن تنكسر. فنحن جميعاً نحتفظ، رغم الخطيئة، بصورة لله *Gottebenbildlichkeit* تأخذ شكلَ توقٍ للوصول إلى الخالق، وبخاصّة إلى ذلك الوجود الإنسانيّ الإلهيّ وهو صورة الله الحقيقيّة التي يجب على هيئاتنا التكيُّف [التواؤم] معها[3]. وهذا ما يُعينُ بارت على الانتقال إلى ما وراء العهد الذي استهلّه إيريناؤس، والذي حصَرَ معنى «صورة الله» بمبدأ أنّ «الإنسان عقلانيّ كما الله عقلانيّ» والذي تعهّد بعضُ المفكّرين المعاصرين بصدّه. هنا ينضمُّ إليه بول تيليش، والذي رغم اعترافه بصلاحيّة المبدأ العقلانيّ [عند إيريناؤس] كواحد من الطروحات الثلاثة حول «صورة الله»، يذهب إلى القول إنّ «الإنسان صورة الله إذ العناصرُ الأنطولوجيّة مكتملةٌ ومتّحدةٌ فيه على أساسٍ خالقيّ، تماماً كما هي مكتملة ومتّحدة في الله بما هو أساسُ الخلق»[4].

نلتفت الآن إلى المفكّرين الإسلاميّين. من المعلوم أنّ الغزّاليّ كان من أبرز أنصار ما كان يُسمّيه النبيّ بـ «التخلّق بأخلاق الله»[5]. وفي كتابه حول أسماء الله الحسنى، يُدوّنُ الغزّاليّ إلى جانب كلّ واحد من الأسماء التسع والتسعين، ملاحظات حول كيفيّة تطابقِ الناس مع الكمال الإلهيّ من خلال كلّ اسم من الأسماء. فبمعرفة صفات الله، نصل إلى محبّتها؛ وبمحبّتها نتّصف بها شيئاً ما[6]. وهذا ما يُنتِجُ، كما مع ديونيسيوس والأكويني، تراتبيّةً كماليّةً بحسب درجات النُبْلِ والقرب. ومن يتزيّن كليّاً بأسماء الله، يصل إلى معرفة الله ويصير فاعلاً إلهيّاً في هذا العالم، ﴿وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى﴾ (**الأنفال**: ٧)[7]. هذه هي العمليّة التي يُطلِقُ عليها الغزّاليّ اسم «التألُّه»[8].

(١) Frank O'Rourke، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٤.
(٣) Karl Barth, *Church Dogmatics*, tr. J. W. Edwards et al., III/i (Edingburgh: T. and T. Clark, 1958), 190-1
(٤) Paul Tillich, *Systemic Theology* (London: Nisbet, 1953), I, 288.
(٥) David B. Burrell and Nazih Daher (trs.), Al-Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992), 149.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣١.
(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.
(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٥٢.

وخلال عرضه للأسمــاء، يؤكّد الغزّاليّ أنّ «نصيبَ» الإنسان منها يختلف جوهريّاً عن نصيب الله. ولكنّهــا، بما هي صفاتُ كمال، فإنّها تفرض علينــا التزامات خاصّة. فاسْما الرحمن والرحيم يقتضيان منّا، مثلاً، أنْ نوجِّهَ الناسَ برفقٍ بعيداً عن موارد غضب الله إلى حيثُ يتعاطفون مع الفقراء والضعفاء. واسم الودودِ يقتضي من السائرين على دربِ القداسة أن يؤثِروا الآخرينَ على أنفسهم. وهذا ما يشير إليه الحديث المشهور، «صِلْ من قطعك، وأعطِ من حَرَمك، واعفُ عمّن ظلمك»[1]. التألُّه يجعل منّا صوراً كاملةً عن الحبّ الإلهيّ.

لكــنّ الغزّاليّ يجد صعوبةً أكبر في مشروعه هذا مــع أسماء من قبيل الباعث. فهذه بالطبع صفةٌ إلهيّــة بالكامل، وبالتالي عليه اللجــوء إلى صيغة مجازيّة: «ومن رقّى غيرَهُ مــن الجهلِ إلى المعرفة فقد أنشــأهُ نشأةً أخرى وأحيــاهُ حياةً طيّبة»[2]. مع هــذا، هو يرفض بحدّة أن تكــون الأسماء الجماليّة وحدَها سُبُلَ التألُّه. فالله هو أيضاً المُقسط وعلى الإنسان أنْ يكون كذلك. فتأسيس العدالة في الأرض هــدفٌ مقدّس يجب فصله تمامــاً عن الحرص على المصلحة الشخصيّة. وكما يكتب: «وأوفر العباد حظّاً من هذا الاسم من ينتصِفُ أوّلاً من نفسهِ ثمّ لغيره من غيره ولا ينتصِفُ لنفسه من غيره»[3].

وهكذا نفهمُ أنّ الكفاح المتجرّد الذي قام به النبيّ كان لأجل قومه - ليُحقِّقَ العدلَ بينهم - لا من أجله.

ولم يــترك المتكلّمــون المعاصرون، من أمثال يحــي ميشو، موضوع «صــورة الله»، من دون أنْ يُدلــوا بدلوهم فيه. تأثّر ميشو بابن تيميّة ولكنّه استطاع أنْ يتفادى التأويلات الوهّابيّة فمثّل بشكلٍ جيّــد الانعطافة الحنبليّة المعتدلــة في الإسلام المعاصر، والتي تسعى، بمزاج بارتــيٍّ نوعاً ما، إلى تنزيه الله عــن كلّ نقصٍ قد يطرأ لدى قراءة الحديــث المتعلّق بخلقِ آدم. عند ميشــو أنّ النبيَّ هو الإنسان الكامــل، لا بفضــل تطابقٍ وجوديٍّ ontic مع صفات الله، بل «لأنّه صــار في حياته اليوميّة وقيادته النبويّــة لجماعته، قرآناً حيّاً، تتجلّى فيه وتتحقّق الأخلاق القرآنيّة بكمالها». لا بدَّ، والحال كذلك، مــن تأويل حديــث «صورة الله» مجازيّاً: لا يستطيــع النوع البشريّ أنْ يكون صــورةً للإلهيّ، لكنّه قادرٌ على أنْ يكون «قناةً للتجلّي»، بمعنى أنّ الغايات الأخلاقيّة تتجلّى في القادرين على تأدية إرادة السماء[4].

يُمثِّلُ كلّ من بارت وميشو انعطافةً نصّيّةً ضد التصوُّفيّة ترفضُ إمكانيّةَ أنْ يعكسَ الإنسانُ العاديّ

(١) مقتبس في نفس المصدر، الصفحة ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٢.

(٤) Yahya Michot, "The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective," in *Abraham's Children*, 163-174

الله. لكـنّ مبـدأ التألُّه في كلا التقليدين ما زال وسيلـةً جيّدةً للتقدُّم، لا أقلّ لأنّـه متجذّر في نصوص مهمّـة. ومن الطبيعيّ أنْ تُمثِّلَ عقيـدة «التجسُّد Incarnation» الحدَّ الفاصل بين التقليدين، إذ يفترض الإسـلام أنّ قاعدة «المتناهي لا يُدرك اللامتناهـي *finitum non capax infiniti*» تجعلُ من أيّ «حلول» للمقدَّس في الإنسان متناقضاً ومتهافتاً بشكلٍ مفرط. لذا ينتقـد الغزّاليّ ما يراه إفراطاً مسيحيّاً ويصرُّ على أنّ ما تكتسبـه الإنسانيّة من الصفات «ليس مظهـراً كاملاً لها [الصفـات]» إذ إنّ عزْوَ القدرة والعلـم الكليّين للإنسان يعني تأليهه[1]. أو بتعبير الخفاجي، فـإنّ «اكتساب صفات الله» يشبه إضاءةَ المصباح من النار، ولا يعني أَخْذَ النارِ نفسها[2]. في المسيحيّة، من ناحيةٍ أُخرى، فإنّ المسيح هو نفسُ صورة *Bild* الله؛ والمسيحيُّ المكتملُ هو نسخة عن هذه الصورة *Ebenbild*، هو «تماثُلُ اللاتماثلين». تؤكِّد لنا هذه المسيحانيّة العالية جدّاً أنّ المسيحيّة، في خصوص هذا المعتقد الأُساسيّ، تبتعد كثيراً عن التصـوُّرات الإسلاميّة. فالمسيح، كإله، هو فريدٌ من نوعـه *sui generis*؛ إسلاميّاً، في المقابل، ثمّة عددٌ من النماذج الكاملة، رغم أنّها ليست إلهيّة.

هناك اختلافات أخرى بالفعل. فلربّما كان الإسلام أكثر تجانساً من المسيحيّة مع المنظومة النيو-أفلاطونيّة بسبب فهمه اللاتثليثيّ للحقيقة الأسمى[3]. ولعلّ هذا هو السبب في رواج التصوُّفيّة في الحضـارات الإسلاميّـة أكثر من الغرب اللاتينيّ (رغم أنّ أيّ محاولة للبرهنة على هذا القول ستقودنا بعيـداً جـدّاً). لكنّه مـن الواضح أنّ الخطاب الذي قُيِّـد له أن يسـود في كلا الديانتين كان قد تقبّل فكـرة الاقتداء بصفات الله كديناميّةٍ أساسيّةٍ في التفاضـل والتراتبيّة الوجوديّة[4]. أضف إليه أنّ كلا الفريقـين يتّفق على كون المؤسِّسيْنِ نموذجين مثاليّين، فمن البديهيّ، إذاً، أن يعكسا الطيف الكامل لصفات الله إن لم نقل إنّهما يعكسانها بتمامها، الجماليّة كما الجلاليّة، «السرُّ الرهيب والسرُّ الجذّاب *mysterium tremendum et fascinans*»، أو، بتعبير ابن عطاء الله، «يداه اليمنى واليسرى»[5].

عنـد هـذه المرحلـة أودُّ أن أستحضر «العلم الشامـل للنبوّة» الذي كنت قد وعـدت به سابقاً.

---

(١) الغزّاليّ، الأسماء الحسنى، مصدر سابق، الصفحة ١٥١.

(٢) أحمـد بـن محمّـد الخفّاجـي، نسـيم الرياض في شرح شفـاء القاضـي عياض، تحقيق محمّد عبـد القادر عطـا (بـيروت: دار الكتـب العلميّة، ١٤٢١/٢٠٠١)، I، ١٦٧.

(٣) لـدى نيتشـه، المعادي للمسيحيّة، أسبابٌ أخرى لاعتبـار النبيّ «أفلاطون العـرب»: Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007), 18-19.

(٤) قـد نستطيـع أنْ نضيفَ ما نلحظه من تماثُل بعض الصلوات كالـ«كرياليـون [يا ربّ، ارحم] *Christe eleison*» أو صلاة يسوع مع «الصلاة على النبـيّ»، وهي ليست بصـلاة لأجله، إذ يجعل كمالُه من ذلك لغـواً، بل هي، بتقرير الحديث، سبيلاً لنحظـى بصلاة الله لأجلنا، وهي الرحمـة (الـرازي والآمدي)، أو الغفران (الأرموي، البيضاوي، القرفي). أنظر محمّد بن عبد الرحمن السخاويّ، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع (بيروت: مؤسّسـة الريّان، ١٤٢٢/٢٠٠٢)، ٥١-٥١، ٨٣.

(٥) ابن عطاء الله الإسكندريّ، كتاب التنوير في إسقاط التدبير، ترجمة سكوت كوغلي، (Louisville KY: Fons Vitae, 2005). ١٩-٢٠؛ قارن سورة ص: الآية ٧٥ ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. أنظر Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany NY: State University of New York Press), 1992، ٨١-١١٦، حيث تجد تحقيقاً مفصّلاً في مسألة «اليدين».

إنّني أرى أنّ الحوار الدينيّ – بصيغته الأكثر رواجاً – يُحدُّ على الأكثر، باعتقادي، بما هو في نهاية الأمر استيلاءٌ علمانيّ أو عقلانيّ على حياتَيْ يسوع ومحمّد. في حالة النبيّ محمّد، نحن نقتصرُ على «السيرة» دونَ «الشمائل»، ودون الإرثِ النصّيّ الواسعِ والمادّةِ التي تراكمت لاحقاً حول دور النبيّ الأخيريّ[1]. ومتى ما تمّ إضعافُ النبيِّ على هذا النحو، من قِبَل المسلمين أو المسيحيّين، يصيرُ مضاهياً لمسيح جُرِّد إلى حدٍّ بعيد من مجده الأخيريّ. ما يتبقّى هو سيرةٌ في مقابل الإزائيّة؛ وعلى هذا المستوى، نجِدُنا راغبين بالتوافق مع تشخيصِ كراغ المتجهّم لـ «تغايرٍ لا يمكن ردمُه irreducible disparity».

لا بدَّ لنا أنْ نزيد اهتمامنا، من دون أنْ نتنازل عن واجبتنا النقديّة التاريخيّة، بالأيقونوغرافيّة الشاملة الشائعة، لا في الزمن ما قبل الحديث فحسب، بل أيضاً في صفوف المؤمنين المحافظين اليوم؟ فلنذكِّر أنفسنا قليلاً بما يُتوقَّعُ للمؤسِّسَيْن تحقيقهُ عند نهاية العالم.

لنبدأ بالنبيّ. يصعُبُ على المسيحيّين المنهمكين بالسنّة، وبجوانب القهر والعدل فيها، إدراك سرِّ تسمية النبيّ بـ «حبيب الله»[2]. إذ كلُّ دوره الأخيريّ متمحور حول إظهار رحمة الله ومغفرته وإظهار مبدأ «وسعت رحمته غضبه»[3]. فأنت تجدُ واحداً من أشهر الأحاديث، يصفُ الإنسانيّةَ يوم القيامة مذعورةً من العدل والغضب الإلهيّ، متنقّلةً من نبيّ إلى نبيّ، راجيةً شفاعتهم. ومحمّدٌ، «سيّد ولد آدم»، واقفٌ على يمين الله والمشهد، بوصْفه، كالتالي:

**فأنطلقُ فآتي تحتَ العرش فأقعُ ساجداً لربّي ثمّ يفتح الله لي من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه على أحدٍ قبلي ثمّ يُقال، «يا محمّد، ارفع رأسك، سلْ تُعطَ، واشفع تُشفَّع». فأرفعُ رأسي فأقول، «أمتي أمتي يا ربّ»، فقال، «يا محمّد أدخِل من أمّتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب»[4].**

«ويتّضح أن ما بين المصراعين من مصاريع الجنّة كما بين مكّة وبُصرى» في سوريا.

ونجد صحابة النبيّ، في حديثٍ آخر يتناقشون في بعضِ العناوينِ النصّية للأنبياء؛ فيقول لهم النبيّ:

**قد سمعت كلامكم وتعجُّبَكم إنّ إبراهيمَ خليل الله وهو كذلك، وموسى نجيُّ الله وهو كذلك، وعيسى روح الله وكلمته**

(١) الإسلام، كما يراه كونغ، فيه مثل هذا القصور؛ ولكنّه موجودٌ أيضاً في السِّيَرِ الإسلاميّة أيضاً: من الأمثلة المناسبة على هذا في الإنكليزيّة كتاب حياة محمّد لمحمّد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦)، ترجمة الفاروقي (London: Shorouk, 1983).

(٢) الترمذي، المناقب، ١١؛ أبو داود، المقدّمة، ٤٨؛ قارن أبو حامد الغزّالي، ذكر الموت وما بعده، ترجمة تيم ونتر (Cambridge: Islamic Texts Society، 1989)، 216.

(٣) البخاري، التوحيد، ١١٥؛ مسلم، التوبة، ١٤.

(٤) الغزّالي، ذكر الموت، ٢١٤.

> وهو كذلك، وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك؛ ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أوّل شافع وأوّل مشفّع يوم القيامة ولا فخر، وأنا أوّل من يحرّك حلقَ الجنّة فيفتح الله له فأدخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ولا فخر[1].

جَعَلَت هذه الأسُسُ النصّيّةُ الصلبةُ من رحمة النبيِّ الفريدة أصْلاً إيمانيّاً، وعَلَماً لعقائد الأشعريّة والماتريديّة والحنبليّة سواء، لكنْ كان لا بدَّ لها قبل ذلك من تخطّي رفضِ المعتزلة إجازةَ الشفاعة.

ولقد ردّدت الأناجيل والأدبيّات المسيحيّة اللاحقة هذه الفكرة مراراً. وصحيحٌ أنّ الأناجيل انشغلت بالتأكيد على حلم السيّد المسيح وسماحته، وإن لم تُغفل إنباءنا بصرامته يوم القيامة – وهذا واضحٌ أيضاً في رسائل بولس[2] –، لكنّه سفر الرؤيا الذي تكفّل بتثبيت هذه الصورة الثانية. ففي هذا النصّ، يُقدِّمُ التبريرُ لمبدأ «التعويضِ البليغ forceful restitution»: يتبدّى ثأرُ الله في العهد الجديد بين الفينة والأخرى في الآن والهنا، ولكنّه يطغى على المشهد عند نهاية العالم[3]. هنا يصلُ مفهومُ الثأرِ الإلهيّ المتكرِّر في العهد الجديد إلى ذروته، لا كـ«ارتكاسة» إلى اليهوديّة، بل كتجلٍّ حتميٍّ لعدل الله من خلال المسيح، الذي يُصوَّر كآلة لعذاب الله الواقع على الظالمين والكافرين[4].

ولن تجدَ في كتابات محمّد عبده أو شابير أختر أو غيرهم من المسلمين المتمسّكين بقصورِ العهد الجديد في تصويره لكمال المسيح، إشارةً إلى سفر الرؤيا بالمرّة، ولا إلى صفات المسيح القهريّة حين يعود ليحكُمَ ويُدينَ ويُمارس دوره كالسيّد المطلق والقدير Pantocrator. وبالتالي نجد أنفسنا أمام قطبيّة عقيمة وليست أقلّ ضرراً من التصوُّر المسيحيّ للنبيّ محمّد.

ولدى قراءة سفر الرؤيا في هذا السياق، لا بدّ من عمليّة فلترة [تصفية] حذرة. فلقد ركّزت الموضة الرائجة حاليّاً بخصوص «نبوءة الإنجيل» على العنف في النصّ وتجاهلت الميولَ السابقة التي رجّحت التأويلات المجازيّة. خذ، على سبيل المثال، رواية «قمر الدم Blood Moon» لهال ليندسي Hal Lindsey حيث، في ذروة المشهد، وبعد إطلاق إسرائيل هجوماً نوويّاً على إسرائيل،

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.

(2) أنظر، على سبيل المثال، متّى: ٢٥: ٣١-٣٦؛ الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي ٤: ٢.

(3) يخلص بيلز H. G. L. Peels، بعد أنْ يستعرض فهمه لتعليم العهد الجديد بخصوص الثأر، إلى التالي: «بعد تشريعة الثأر الحاليّ، سوف يستفيد الله من الحكومة [...] (الرومان ٤: ١٣). وترد نفس فكر الثأر «الرسميّ-الشرعيّ» في رسالة بطرس الأولى ١٤: ٢. يمكن للثأر الإلهيّ أن يتجلى في الحاضر (قارن لوقا ٢٢: ٢١)، ولكنّه أساساً مسألة مستقبليّة». (H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of divine revelation in the Old Testament* [Leiden: Brill, 1995], 310).

(4) بيلز، الصفحة ٣١٢: «ليس الكتاب الأخير من الإنجيل «تراجعاً إلى اليهوديّة» بل هو خلاصةٌ قويّةٌ لمواعظ العهدين القديم والجديد [...] إنّ الإعلان في العهد الجديد يأتي في نفس سياق موضوع الثأر في العهد الجديد». انظر أيضاً: T. Longman, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif", *Westminster Theological Journal 44 (1982), 290-307;* S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986).

يأتـي المسيحُ لمواجهة الجيش الفلسطينيّ المتقدّم نحو القدس. وفي مواجهة الأشعّة القاتلة المنبثقة من أعـين يســوع، «ذاب لحمهم في ثوانٍ وهــم واقفون على أقدامهم، واحترقــت أعينهم في حدقاتها وتفسّخت ألسنتهم في أفواههم»[١].

ففــي رؤية ليندسي، يتحوّلُ يسوع إلى شخصيّة مثل آرنولد شوارزينغر، يسوع المدمِّر؛ وطبيعيٌّ أن يتعارضَ هــذا مع محمّد الذي يلتمــس الرحمة للأمم. هنا يتراءى للقارئ العــاديّ أنّ النموذجين (يســوع ومحمّداً) قد تبادلا الأدوار تمامــاً. لكنّ «العلم الشامل للنبوّة» الذي نقترحه لا ينتهي بنا إلى مثل هذا التناظر المرعب.

كيــف للقهر اليسوعــيّ المذكور في سفر الرؤيــا أن يُساهم بشكلٍ بنّــاء في الالتقاء المرجوّ؟ ثمّة رأيٌ يقــول بأنّ سفــر الرؤيا هو كتابٌ موح إسلاميّاً، وثمّة مــن الباحثين، مثل جون وانسبرو John Wansbrough، مــن يرغب بإزاحة الحــدود الفاصلة بين النصّ الإسلاميّ والرؤيويّــة[٢] المسيحيّة واليهوديّــة الواسعــة والمحمومة. وكما القــرآن، فإنّ سفر **الرؤيا** كتابُ نبــوءة (١:٣، ٧:٢٢، ١٠، ١٨–١٩، ١٠:١٩)، تسلّمــه النبيُّ من مَلَك مقتدر (١٦:٢٢). والنَفَسُ الساميُّ بارزٌ فيه بوضوح لاقتباسه من الخرافة اليهوديّة والساميّ[٣]. إنّه يزخر بالتحذير والتهديد والتوبيخ ضدّ الخطيئة الجنسيّة والأخلاق المعاملاتيّة السيّئة تحديداً[٤]. هو يُصرِّح بأنّ الخلاص يتأتّى من العمل لا من النعمة. المسيح هنا إلهيٌّ بشكلٍ ملتبس، إنّه أشبه بملاك يأتي بالعقاب باسم الآب.

أوّلــت الكنيسة الأولى – إيريناوُســ ولقطنطيوس ضمناً – سِفرَ الرؤيا بشكلٍ حرفيّ. ولا تُعفينا فكرة أوغسطين بأنّ الألفيّة هي الكنيسةُ نفسُها، من الأوّليّة التي يعطيها النصُّ لصورةِ يسوع كوسيلة للقهر والقضاء الإلهيّين[٥]. إنّ المجيء الجديدَ هو، بلا ريب، تسوية عنفيّة للحسابات. أو كما يقولُ بــول سبيلزبــوري Paul Spilsbury، «فإنّ "الخــروفَ the Lamb" لا ينفصلُ عــن مشاهد الغضب الإلهــيّ»[٦]؛ وأولئك الذيــن اتّبعوا الوحشَ the Beast سوف يُعذَّبون «بنــارٍ وكبريت أمام الملائكة القدّيســين وأمامَ الخروف»[٧]. ولا يبتعــد ليندسي عن المُدّعى الإصلاحــيّ الشائع باستعادة القراءة

(١) Hal Lindsey, *Blood Moon* (Palos Verdes, CA: Western Front, 1996), 313.

(٢) نسبةً إلى سفر الرؤيا. المترجم.

(٣) Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation form a Source-Critical Perspective* (Berlin: De Gruyter, 1989), 39-46, 52.

(٤) Mazzaferri, 189.

(٥) Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions of the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), 27.

(٦) Paul Spilsbury, "The Apocalypse", 136-146 of Markus Bockmuehl and James Carleton Paget (eds.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* (London and New York: T.&T. Clark, 2007), 141.

(٧) الرؤيا ١٤:١٠.

«الحرفيّــة» التي نجدها بين اللوثريّين والكالفينيّين وتجديديّــي العماد Anabaptists. بطريقة معقّدة، فإنّ الاستعادة الإصلاحيّة للتفسير الرسوليّ للإنجيل تقود – أو يمكنها أن تقود – إلى الفعل السياسيّ، وإلى استعمــال نصوص سفــر الرؤيا حول يسوع المادّيّ كدليلٍ نصّيّ على نظريّات الحرب العادلة: ولهذا بالتحديد، يستطيع القادة الهوسّيّون[1] Hussite leaders أن يقولوا، «ملعونٌ من المؤمنين من يسحب سيفه من دماء خُصماء قانون المسيح»[2].

ويستطيــع النقّادُ، من أوغسطين إلى كراغ، أنْ ينظروا إلى إلى هذا «الجهاد» الإنجيليّ الراديكاليّ كسوء قراءةٍ للنصّ، أو على الأقل سوء فهم للغايات الساميّة (يُسمّي بوسويه[3] Bossuet أمثال هؤلاء البروتستانتيّــين بــ «المتهوّدين»[4]). أمّا نحــن، فنستغني عن إصدار الأحكام، مــا عدا ملاحظة أنّ افتراض التهوُّد، رغم التضييقات القاسيّة لكراغ على «الساميّة»، ليس مدعاةً للتحقير في اللاهوت المسيحيّ المعاصر. مجدّداً، ما أريد أن أقوله هو أنّ هذه «الخاتمة» الساميّة للإنجيل، لا تقتضي بالضرورة أن ننظــر إليــه كنوعٍ من قرآنٍ مبكّــر، كانتقام يؤسَفُ عليــه لنسخة باطلة مــن العلاقة مع الله. على العكس، فربّما كانت العنايةُ الإلهيّة سبب حضورها، في إشارة إلى أنّه بعد أن قال الإنجيليّون وبولس كلمتهــم، فإنّ إلهَ العدلِ، الحاضرِ في الإنجيل العبريّ بقوّة، ما زال يحتفظ بدورٍ ما. أمّا السياق فهو، حتماً، الاضطهاد الرومانيّ للكنيسة في آسيا الصغرى. وفي النهاية، سوف يتحطّم قيصر بالصولجان الحديــديّ وبالأوبئــة التي يأتــي بها الخروف. هنا يســوع، وبعد أن جسّــد في الأناجيل «الجمال» الإلهيّ، يُظهر كمالَه الإلهيّ بإضافة صفاتِ «الجلال»: القهر والعدل.

وبالرجــوع عن هذه المجموعــة الكبيرة من التعميمــات الجائرة حول المهــامّ الأخيرة ليسوع ومحمّــد، قــد نستطيع أنْ نقترح خلاصةً مفادُها أنّنا متى ما أبْحَنــا لقاعدة «الوضع في الحياة *sitz im leben*»، لــن يعودَ المؤسِّسين مجــرّدَ أيقونتين لثنائيّة الروحِ والشَرْع؛ لن يُمثِّلَ أيّ منهما، على نحوٍ غيرِ متــوازنٍ، يدَ الله اليمنى أو يُسراه. وفي نهاية الزمن، عندما نستطيع النظر وجهاً لوجه، حينما يكون البصــرُ حديداً [ســورة قَ: الآية ٢٢]، تصيرُ الطبيعةُ الإلهيّةُ للكائنَــيْن الكاملَيْن جليّة تماماً. وكما أنّ الله جمالٌ وجــلال، فكذلك كلُّ رسله، وتُجسِّد الشخصيّتــان الأخيرتان هذا المضمون على أكمل

(١) أتباع جان هوس (١٣٦٩–١٤١٥). لاهوتيّ، واعظ شعبيّ للإصلاحيّة الإنجيليّة. هاجم الألمان المحافظين والسلطات الكنسيّة فأعدم حرقاً. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ٥٢٧». المترجم.

(٢) Bernard McGinn, "Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20," in Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson (eds.), *Imagining the End: Visions of the Apocalypse from Ancient Middle East to Modern America* (London: I. B. Tauris, 2002), 267.

(٣) جاك بوسويه (١٦٢٧–١٩٧٠). راعي كنيسة فرنسا المصلحة ومن روّاد الحركة المسكونيّة. من «معجم الإيمان المسيحيّ (مصدر سابق) الصفحة ١١٧». المترجم.

(٤) المصدر السابق، الصفحة ١٦٦.

وجه.

لكــنّ الكلمــة الأخيرة تبقى للرحمة. وفي حــين أنّ المسيحَ، في تجسيده كليّــةَ الله، عليه أن يمثّل الرحمــةَ والشدّةَ، فإنّ الرحمة تسود في النهاية. ويصرُّ ابن عربي على أنّ الغضب يُشتقُّ من الرحمة ويعتمــد عليهــا؛ يقول تعــالى ﴿ورحمتي وسعت كلّ شيء﴾ (ســورة الأنعام: الآيــة ١٥٦)؛ في حين أنّ الغضــب يُمثّل كمال الأمر الإلهــيّ بخصوص بعض الحالات والظــروف[١]. ومع محمّد، يُخبرنا السخّــاوي أنّ بركــةَ الله على الرسول، المذكــورة في القرآن، هي وعدٌ دائــم: «إنّ رحمتي سبقت غضبي»[٢].

(١) William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany NY: State University of New York Press، 1989)، ٢١، ٢٣. أضــف إلى ذلــك أنّ الاقتداء محكومٌ بمبدأ الحبّ، إذ يكتــب العارف صفاتَ الله لأنّه يحبّه، وعندها يحبُّ الله العارفَ لحصول هذه الكمالات فيه (Chittick، 284-285).

(٢) Sakhawi, 52; Willem Bijlefeld, "Eschatology, Some Muslim and Christian Data," *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (2004), 54.

# حوار الدهشة والرهبة بين لحظتَي انبثاق: الحوار الإسلاميّ المسيحيّ منذ ظهور الإسلام وإلى عصر النهضة

أحمد ماجد[١]

يدرس الباحث، في النصّ الذي بين أيدينا، حقبةً غلب عليها طابع التنافر الشديد بين المسيحيّة والإسلام؛ تنافرٌ تحوّل من صداميّة عَقَديّة إلى أخرى عسكريّة إبّان الحروب الصليبيّة التي مثّلت القطيعة الكاملة بين الفريقين، وهي المرحلة التي تكرّست فيها الصور النمطيّة عند كليهما. ويرى الباحث أنّ المسيحيّة المشرقيّة لعبت دوراً كبيراً في التأسيس لهذه القطيعة، لكنّها، إثر الحروب الصليبيّة وبعد سقوط القسطنطينيّة، أدركت أنّ هويّتها لا تتأصّل إلّا حين تنخرط في علاقة إنسانيّة وحوار صادق مع المسلمين. قبل هذا، لم يجد الحوار محلّاً حقيقيّاً له بين الإسلام والمسيحيّة إلّا بين أصحاب النزعات الروحيّة الذين تخطّوا شيطنة الآخر إلى حيث يمكن اللقاء.

الوقوف على الحوار الإسلاميّ- المسيحيّ، يقتضي الرجوع إلى اللحظة الأولى لانبثاق الدعوة الإسلاميّة، فهي جاءت في محيط جاهليّ، ولكنّه لم يخلُ من تقاليد دينيّة سائدة في الكثير من أنحاء الجزيرة العربية، حيث جرى اللقاء مع اليهوديّة والمسيحيّة، وهذا البحث سيحاول رصد موضوع الحوار، على أن يأخذ الإسلامَ والمسيحيّة كمثال حيٍّ عنه، حيث سيعرض مساره ومراحله، ويقف في محطّات أساسيّة فيه، وهو لا يدّعي أنّه يؤرخ لهذا الحوار، لأنّ هذا الكلام يستدعي استحضار الوثائق والأدبيّات التي عالجت هذا الجانب، وهي من الأمور التي تحتاج إلى مجهود كبير ومساحة واسعة لا يمكن لمثل هذا البحث أن يقوم به. هذا مع العلم أنّ الحديث عن الحوار يستدعي الحديث عن استراتيجيّته وغاياته، وبحاجة إلى تدقيق في المصطلح في المنظومات الداعية، كما هو يحتاج إلى معالجة دلاليّة، ليرى الباحث، هل بقي المصطلح على تشكّله الأوّل، أم أنّه تعرّض للتبديل وللتغيير؟ فما يعرض اليوم في هذا المجال هل هو حوار بالمعنى الحقيقيّ؟ وما الغاية من إطلاقه؟ وهل هو من نتاج المنظومات الاعتقاديّة؟ أم هو مؤشّر على أزمة الديانات الداعية إليه؟ أم هو تعبير عن حداثة

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

دينيّة تريد أن تعولم الأديان؟

أسئلـة كثيرة، تُثار في وجه الباحث في هذا الموضـوع، تستدعيه إلى الخوض في هذا الموضوع بحذر ودقّة، حتّى يعطي الصورة الأقرب إلى الواقع والأبعد عن التنظير العقائديّ، الذي يحاول أن ينطلق من الذات الباحثة، ليعتبر نظرته هي الأمثل.

## أ- الحوار في البعد القرآنيّ

أولى القرآن الكريم الحوار أهمّيّة كبيرة، حيث تُظهر المراجعة للآيات القرآنيّة الكريمة المتعلّقة بالحوار، تعـدُّد مجالاته، إذ نرى حوار الله مع الشيطان[1] والأنبياء[2] والعبـاد[3] بالإضافة إلى حوار الناس مع النـاس[4]. ومن الناحيـة الدلاليّة، ارتبط الحـوار في القرآن الكريم بعدد مـن المصطلحات، وهو ما انعكـس في حقـل معجمـيٍّ دالٍّ على الحوار من خلال بعضـ الألفاظ والعبـارات، فوردت كلمة «قـال» ومشتقّاتهـا ١٧١٣ مـرة، منها ٥٤٩ مرّة كلمة «قـال»، و٣٥٥ مرة كلمـة «قالوا». كما وردت كلمـة «جادل» ومشتقاتها ٢٩ مرة. ووردت كلمة «حاجَّ» ١٣ مرة، ووردت كلمة حوار ثـلاث مـرات[5]، هذه المعطيات تُظهر الحـوار وكأنّه كلمة مفتاحيّة، نستطيع مـن خلالها أن نفهم العقل الإسلاميّ المنفتح على الآخر، والراغب بالتعاطي معه وتفهّمه، ولعلَّ هذا من المحفزات، التي تدفع الإنسان إلى معالجة هذا الموضوع واستكشاف ما فيه.

### ١. الحــوار ومعنــاه

الحــوار من الحور وهو الرجوع إلى الشيء وعنه. وكلّ شيء تغيّر من حال إلى حال، فقد حار يحور حـورا والمحـاورة: مراجعة الكلام[6]. وقـال تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَـنَّ أَن لَّن يَحُـورَ﴾[7] أي لن يرجع والمراد

(١) قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُـكَ قَـالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِـن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ * قَالَ أَنظِـرْنِي إِلَى يَـوْمِ يُبْعَثُـونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ المُنظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَـنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُوماً مَّدْحُوراً لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ سورة الأعراف: الآيات ١١-١٨.

(٢) قـال تعـالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْـفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

(٣) قـال تعـالى: ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَلِـكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾ سورة طه: الآيتان ١٢٥-١٢٦.

(٤) قال تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً﴾ سورة الكهف: الآية ٣٤.

(٥) راجع: محمد السماك، مقدّمة إلى الحوار الإسلاميّ المسيحيّ (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٤)، الصفحات ٧٣-٧٤.

(٦) راجع: ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤)، مادّة «حار».

(٧) سورة الانشقاق: الآية ١٤.

الرجـوع إلى ربّه للحساب والجزاء[١]. وقد ورد الحوار بلفظه ثلاث مرّات بصيغة الفعليّة[٢]، وأشار إلى نـوع من أنواع تبادل الكلام ومراجعته، ولكنّـه لم يشر إلى الحوار ببعده العمليّ، فالبعد الحقيقيّ للحوار يظهر في آيات أخرى، حيث يصبح مقدّمة لكلّ عمل غايته إقناع الآخر[٣] بالدين الإسلاميّ عبر الحوار الهادئ[٤]، الذي يهدف إلى استقرار المجتمع البشريّ والحفاظ عليه[٥]، لذلك هو وسيلة للتعـارف وركن للمعرفة[٦]، والهدف منه إيجـاد المساحات المشتركة[٧]، ولكن على أرضيّة الإيمان بالله والعمل الصالح والتواصي بالحقّ والصبر[٨].

ويُلاحـظ أنّ الحوار، كمـا قدّمه القرآن الكريم من خلال الواقع العملـيّ، يحمل آثاراً إيجابيّة، وهو يقوم على أسس محددة لا توحي بالمخاصمة، لذلك وصف تلاميذ عيسى بن مريم عليه السلام بالحواريّين، والحوار في القرآن يقوم على الأركان التالية:

## ٢. التمهُّل والتفكُّر قبل الردّ

علـى المُحاور أن يتفهّم وجهة نظـر الخصم وعدم التعجُّل بالردّ عليه، وانتظار الخصم لينهيَ حديثه، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾[٩]، وعليه أن يتكلّم بما يعلم، «فإن لم يعرف بما يجيب، لقصور علمه، فيجب أن يقول لا أعلم أو الله أعلم»[١٠].

## ٣. محاورة بأفضل الأسماء والألقاب وأجمل ألوان الخطاب

وهـذا من العناصر النفسيّة المهمّة، التي تحفظ الودّ والمحبّة بين المتحاورين، وهذا ما تدلّ عليه القصّة القرآنيّـة حول حوار لقمان مع ابنه، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَـانُ لابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ

(١) راجع: محمّد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، صحّحه وأشرف عليه الشيخ حسين الأعلمي (بيروت: دار الأعلمي، ١٩٩٧)، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٤٣.

(٢) كمـا في قولـه تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً﴾ سورة الكهف: الآية ٣٤. وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾ سورة الكهف: الآية ٣٧. وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ سورة المجادلة: الآية ١.

(٣) قال تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(٤) قال تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ سورة فصّلت: الآية ٣٤.

(٥) قال تعالى: ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٥١.

(٦) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٧) قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ سورة آل عمران: الآية ٦٤.

(٨) قـال تعـالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ سورة البقرة: الآية ٦٢.

(٩) سورة الحج: الآية ٨.

(١٠) أمين حلمي، الحوار في القرآن الكريم (المناظرة والجدل والمحاجّة)، (دار النهضة الإسلاميّة، ١٩٩٧)، الطبعة ١، الصفحة ٤٣.

إنّ الشّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1]. وهذا ما تظهره أيضاً الآية التي تتكلّم عن دعوة النبيّ يوسف عليه السلام لصاحبَي السجن[2].

## ٤. الهدوء في أثناء الحوار

وهو من المبادىء الهامّة في كلّ عمل حواريّ، حتّى يستطيع المتحاورون إيصال أفكارهم بهدوء ودون انفعال، ويقول تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾[3].

## ٥. بسط الوجه

ومن آداب الحوار بسط الوجه للخصم وإظهار المودّة واللطف معه، قال تعالى: ﴿ولا تُصَعِّرْ خدَّك للناس﴾[4].

## ٦. عدم التعصُّب ونشدان الحقيقة

ومن آداب الحوار التزام الموضوعيّة والعدل والإنصاف، وقد أرشد القرآن إلى هذا الأمر بقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾، فالحقّ هو ضالّة المؤمن وعليه إذا وصل إليها أن يعترف بها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[5]. ونلمح الكثير من الأمثلة حول هذه النقطة كحوارات الأنبياء مع قومهم، فهم أصرّوا على الحوار معهم وإظهار الحقّ على الرغم ممّا وجدوه من إصرار على الباطل.

## ٧. إبراز الحقائق الثابتة

حيث على المحاور أن يتحلّى بالموضوعيّة في عرض رأيه، واعتماد البيّنة، فلا يتكلّم المؤمن دون قرينة أو إثبات حتّى لا يظلم الناس، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا

(١) سورة لقمان: الآية ١٣.
(٢) راجع سورة يوسف: الآية ٣٩، إذ يقول تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾.
(٣) سورة لقمان: الآية ١٩.
(٤) سورة لقمان: الآية ١٨.
(٥) سورة آل عمران: الآية ١٣٥.

قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[١]. وقال أيضاً: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢].

إذا خرج الحوار عن هذا الحدّ فهو جدل.

## ٨. الجدل

الجدل من جدل، ويقال: رجل جدل مجدال أي خصم مخصام، والفعل جادل يجادل مجادلة. وجدلته جدلاً، فانجدل صريعاً، وأكثر ما يقال: جدلته تجديلاً أي صرعته، فهو يحمل معنى المغالبة والسيطرة والتفوّق من أحد على الآخر، من هنا قيل: الجدل المفاوضة والمنازعة في القول على سبيل المغالبة، وأصله من جدلت الحبل إذا أحكمت فتله[٣]، فقوله: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾[٤] معناه - والله أعلم - أنّ الوثنيّين، وإليهم وجه الكلام في إلقاء هذه الحجج، يجادلون في ربوبيّته تعالى بتلفيق الحجّة على ربوبيّة أربابهم كالتمسُّك بدأب آبائهم، والله سبحانه شديد المماحلة لأنّه عليم بمساويهم ومعايبهم[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾[٦]، فمعنى قوله: إنّه يجادل في وحدانيّته تعالى في الربوبيّة والألوهيّة بغير حجّة يصحُّ الركون إليها بل عن تقليد[٧]. وقوله: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلاَدِ﴾[٨] المراد بالمجادلة في آيات الله هي المجادلة لإدحاضها ودفعها وهي المذمومة.

وهذا لا يعني أنّ الموقف من الجدال سلبيٌّ بشكل مطلق، إنّما يأخذ جوانبَ إيجابيّة إذا كانت الغاية منه إبراز كلمة الله، فالأنبياء اعتمدوا هذا المنهج في بعض الأحيان، قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[٩]، وهنا نلاحظ كلاماً ألقوه إلى نوح عليه السلام بعد ما عجزوا عن دحض حجّته وإبطال ما دعا إليه من الحقّ، وهو مسوقٌ سوْقَ التعجيز والمراد بقولهم، «بِمَا تَعِدُنَا» ما أنذرهم به في أول دعوته من عذابِ يوم أليم[١٠].

---

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.
(٢) سورة البقرة: الآية ١١١.
(٣) راجع: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادّة «جدل».
(٤) سورة الرعد: الآية ١٣.
(٥) الطباطبائي، الميزان، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٣١٧.
(٦) سورة الحج: الآية ٨.
(٧) الطبطبائي، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٢٢٩.
(٨) سورة غافر: الآية ٤.
(٩) سورة هود: الآية ٣٢.
(١٠) الطبطبائي، مصدر سابق، الجزء ١٠، الصفحة ٢١٥.

### ٩. المحاجّة

والحوار قد يكون الحجاج، وهو يأتي بمعنى اللغو كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللهِ﴾[١]، وهنا لدينا إنكار لمحاّجة أهل الكتاب المسلمينَ في الله سبحانه وقد بُيِّن وجه الإنكار، كون محاجّتهم لغواً وباطلاً[٢]. كما يأتي بمعنى الدليل، فقال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٣].

بالخلاصة، للحوار في الإسلام وجه إيجابيٌّ يجب على المتحاورين الالتفات إليه، وهو يقوم على أسس وحدة الله والإخلاص له، وإذا تعدّى هذا الأمر يكون جدلاً أو لغواً أو حجاجاً.

## ب. المسيحيّة والحوار

على الضفّة المقابلة، نجد المسيحيّة قد ذهبت إلى الحديث عن وحدة الكينونة بين الأشياء، وأُلغت المسافة بين نطاق المحرّم على مستوى الوجود، فهي ترى أنّ المسيح هو هيكل الله، بالتالي فقد انتقلت وتحوّلت عن مفهوم الحرم الطقسيّ والنجاسة الشرعيّة، أي غدت في عالم الباطن، من هنا فهي لا ترى حقيقة خارج الكنيسة، فهي ترفض كلّ ثنائيّة وتقوم على شموليّة الملكوت الإلهيّ، وفي هذا السياق يبدو العالمُ جزءاً من الكنيسة، فهي تعيد تأسيس حياة الإنسان عبر القربان الذي ينقل الإنسان إلى حياة جديدة عبر المشاركة في كنيسة المسيح، ولهذا قال بولس: «**لأَنَّهُ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ لَيْسَ الْخِتَانُ يَنْفَعُ شَيْئاً وَلاَ الْغُرْلَةُ، بَلِ الْخَلِيقَةُ الْجَدِيدَةُ**»[٤]. ويتّضح ممّا جاء أنّ الرسول يعلم بأنّ للمعموديّة في العهد الجديد نفس المكانة التي كانت للختان في العهد القديم. وهذا ما توضحه الرؤية المسيحيّة للخلاص، حيث يُعرّف بأنّه،

> الانتشال من الهلاك وإعادة السلامة. وبما أنّ مصدر الهلاك هو الخطيئة والموت، فأوّل عناصر الخلاص الحقيقيّ الروحيّ هو التحرير من الخطيئة والموت. إنّ الخلاص الذي حصلت عليه البشرية استحقّه ونالهُ في مصدره فصح يسوع المسيح، وهذا الخلاص يسري على كلّ واحد في المعمودية وفي الإيمان حيث يحرّر المسيحي من الخطيئة ويشارك في الحياة الإلهيّة، ويتمّ بدخول المسيحيّ في الحياة الأبديّة بعد الموت، بالقيامة العامّة والمشاركة في أورشليم السماويّة سفينة الخلاص... وسفينة الخلاص تدلُّ... على المعمودية والإيمان[٥].

فالكنيسة هي الأصل، وهي تحتوي الحقيقة الكاملة عبر تجسيدها لجسد المسيح، وبالتالي هي لا

(١) سورة البقرة: الآية ١٣٩.
(٢) الطبطبائي، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٣١٣.
(٣) الطبطبائي، المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٣٦٦.
(٤) غلاطيّون ٦: ١٥.
(٥) صبحي حموي، معجم الإيمان المسيحيّ (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤)، الصفحة ٢٠٤.

تحتاج إلى العالم الخارجيّ، والتفكير اللاهوتيّ التقليديّ الحصريّ، يعتمد على العبارة التالية، «لا خلاص خارج الكنيسة»؛ بل مع مرور الأيّام، حصرت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة إطارَ الخلاص هذا في المنتمين إليها دون سواها، إذ أُقصت عنه، فضلاً عن أتباع الديانات الأخرى، المسيحيّين غير الكاثوليك الذين اعتبرتهم منشقّين عنها[١].

ومسألة الحوار لم تتطرّق إليها النصوص التأسيسيّة، وإن كان الواقع يتجاذبه اتّجاهان،

١. **موقف المسالمة:** واعتبر أصحابه أنّ العنف ليس أصلاً في الدعوة التبشيريّة، وهذا ما ذهب إليه بولس الرسول ويوحنّا الذهبيّ الفم والقدّيس باسيليوس الكبير، الذي رفض رغبة الأمبراطور بأن يُسمّى الجنود الذين قتلوا في الحرب شهداء[٢]. وقال ترتليانوس، «إنّ ثمّة جنوداً مسيحيّين كثيرين غير أنّهم كانوا يرفضون القتال. بسبب من ذلك استشهد كثيرون»، وفي هذا المنحى قال العلّامة أوريجانوس «إنّ السيّد لمّا وبخ بطرس على قطعه أذن جنديّ، عنى أنّ المسيحيّين لا يحقّ لهم أن يحموا أنفسهم من أعدائهم وأنّنا لا نأخذ السيف ضدّ أمّة ولا نتعلّم الحرب»[٣].

ولكن هذا الحوار والسلم، ليسا أصلاً منهجيّاً، إنّما هما خطوة باتّجاه نقل فكرة تجسُّد السيّد المسيح وبالتالي الخلاص، فالمسيحيّة وضعت بمشروعها الخلاصيّ النظامَ على مسار تاريخيّ يربط مصير الإنسان بمصير الإله المتجسّد، ودعت الفرد إلى اختيار شخصيّ لحياة روحيّة داخليّة تصل إلى حدود التضحية بالذات من أجل الآخرين[٤]، شرط أن تكون هذه الدعوة قائمة على الإيمان النقيّ، «إيّاكم أن يأسركم أحد بالفلسفة، بذلك الخداع الباطل القائم على سُنّة الناس وأركان العالم، لا على المسيح»[٥]، ومع أنّ بولس وضع حداً فاصلاً بين الأرضيّ والإلهيّ، إلّا أنّه، في سبيل اقناع الآخر، يذهب إلى نصوصه ومرجعيّاته لاستمالته، وهذا ما فعله وسط مجمع الحكماء اليونانيّين المُسمّى الأرياباغوس عندما استشهد ببيت شعريّ من أقليانتس يقول فيه: «... فيه حياتنا وحركتنا وكياننا... فنحن من سلالته...»[٦]. من هنا يصبح على المُحاور أن يتفهّم ثقافة الآخر ليستطيع أن ينقل إليه بشارة المسيح؛ يقول بولس الرسول، «جعلت من نفسي عبداً لجميع الناس حتّى أربح أكثر»[٧]، فالمنطق هو الربح وجذب الآخر إلى ساحة المسيحيّة، ويضيف، «وصرت للناس كلّهم كلّ

(١) جوزف كميل جبارة، **علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة**، ضمن كتاب «واقع الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ» (بيروت: دار المشرق) الصفحة ٣٦.
(٢) راجع: جورج خضر، **الدين والدنيا** (البلمند: جامعة البلمند، ١٩٩٦)، الصفحة ١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٣.
(٤) *Catéchisme de l´Eglise Catholiquem* (cite du Vatican, Mame- Plon), n 522.
(٥) **قولسيّون** ٤: ٢.
(٦) فريد غيث، **فلسفة الدين كسبيل إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ**، رسالة أعدت لنيل شهادة دبلوم (بيروت: الجامعة اللبنانية) الصفحة ١٤.
(٧) **كورنثوس الأولى** ٩: ١٩.

شيء لأخلّص بعضهم بكلّ وسيلة. أعمل هذا كلّه في سبيل البشارة»[١]. وأضاف في نفس السياق، «صرت للذين بلا شريعة كالذي بلا شريعة، مع أنّ لي شريعة من الربّ بخضوعي لشريعة المسيح»[٢]، ويستشفُّ من هذه النصوص أنّ الأصل في الحوار مع الآخر وفهمه ليس الحوار للتوافق حول نقاط محدّدة، إنّما هو السعي لضمّه إلى الرعيّة والمشاركة بجسد المسيح المتمثّل بالكنيسة، لذلك صادر يوستينوس فكرة اللوغوس وجعل منها وجوداً متجسداً، فتحوّل اعتزازه بالفلسفة اليونانيّة، من التفكير بحسب اللوغوس إلى العيش وفق اللوغوس[٣]، وعندما يواجه الداعي صعوبة في إبلاغ الدعوة، عليه بالتوقّف عنها لأنّ المدعوّ مرتبط بخطيئة لا يمكن أن يطهّرها الربّ[٤].

**٢. موقف المواجهة:** واعتبر أصحابه أنّ الكنيسة هي صاحبة الحقّ والحقيقة. وابتداءً من مجمع نيقية، أخذت الكنيسة بمؤازرة السلطة السياسيّة، وما يدعم هذا الأمر الأحداثَ التي شهدتها القدس والإسكندريّة على أثر قرارات مجمع خلقيدونية. ففي القدس، رفضت المدينة، بسكانها ورهبانها، استقبال الأسقف الذي عيّنه المجمع فقامت ثورة عنيفة دفعت بالأمبراطور إلى إرسال قوّات مسلحة لفرض القرارارت بالقوّة فذُبِحَ الكثير من الرهبان[٥]. أمّا في القسطنطنية، فقد وصل الأمر بيوستنيانوس، وتحت شعار الوحدة بين الكنيسة والدّولة، إلى إصدار مرسوم يعاقب بالموت كلّ من يرتدّ إلى الوثنية بعد أن يكون قد تعمّد. ذلك أنّ النخبة المثقّفة في المدينة، كانت لا تزال تحمل باطنيّا بعض الأفكار الفلسفية القديمة[٦]، ووصل الأمر إلى حدّ أصدر الإمبراطور قراراً يمنع بموجبه التعليم الفلسفيّ، وأغلق آخر مدرسة للفلسفة اليونانيّة في أثينة سنة ٥٩٢م[٧].

ويُظْهِرُ ذلك أنّ النخبة، عند تحوّلها إلى المسيحيّة، عملت على فرض الدين المسيحيّ على رعاياها، وأقرّت مفهوم الحرب الدفاعيّة، التي تستهدف تعميم التبشير بالمسيحيّة. من هنا يمكننا أن نرصد الكثير من الأحداث التي جرت بعد انتصار الكنيسة المسيحيّة، حيث أصدر ثيودوسيوس، سنة ٣٩٣ مرسوماً يمنع اليهود من حقّ الاجتماع وحماية أملاكهم وأشخاصهم، وأقصاهم عن وظائفهم في البلاط الأمبراطوريّ. وحظر عليهم بناء مجامع جديدة، والزواج من مسيحيّات وشراء عبيد مسيحيّين. كما حظر على المسيحيّين مصادقة اليهود والدخول إلى مجامعهم أو الاحتفال

(١) كورنثوس الأولى ٩: ٢٢-٢٣.
(٢) كورنثوس الأولى ٩: ٢١.
(٣) فريد غيث، فلسفة الدين كسبيل إلى الحوار المسيحيّ الإسلاميّ، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.
(٤) أعمال الرسل ١٥: ٢٠.
(٥) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام (بيروت: دار الساقي)، الصفحة ٥٥.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٦٢.
(٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٤-٦٥.

بأعيادهم[1]. ولم يقف هذا الموقف السلبيّ عند اليهود، إنّما تعداه إلى المسيحيّين المخالفين للكنيسة الرسميّة.

## ج. اللقاء بين الإسلام والمسيحيّة

لم يكن اللقاء بين الإسلام والمسيحيّة، يقوم على التسامح والحوار بشكل دائم، إنّما مرَّ بمراحل متعدِّدة، وسنكتفي في خضمّ هذا البحث بإلمامة سريعة، تُظهر العلاقة بين هذين الدينين وكيفيّة تأرجحها.

### ١. مرحلة الدعوة

وهي المرحلة التي تلت البعثة النبويّة الشريفة، وتميّزت بكونها مرحلة دعوة إلى الدين الإسلاميّ، وهنا نلاحظ مبادرات عدة، حيث وجّه النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم الرسل إلى الحُكّام، ودعاهم إلى دخول الإسلام أو اللقاء حول توحيد الله. وقد تطوّر هذا الأمر في النصوص اللاحقة حيث إنّ أوّل لقاء رسميّ بين المسيحيّة والإسلام كان حين استقبل النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم وفدَ مسيحيّي نجران في المدينة، وهذا اللقاء حمل معه معالمَ كيفيّة التصرُّف مع الآخر في الحوار، حيث لم يستقبلهم بثيابهم الرسميّة، بل بثيابهم العاديّة، ولما حضر وقت الصلاة، أُذن لهم بالصلاة في المسجد على الرغم من اعتراض بعض الصحابة، وتوافقوا بعد دعوة المباهلة وعقدوا صلحاً مع المسلمين تمثّل فيما بعد بمبدإ الجزية[2]. وهذه الروحيّة الإسلاميّة لم تأتِ من فراغ، فالإسلام قد اعترف بالإرث الإبراهيميّ، وجعله مرحلة من مراحل تطوّره، ويلاحظ أنّ القرآن لم يقف من المسيحيّة موقفاً سلبيّاً كدين ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾[3]، إنّما أثنى على الرهبان ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾[4]، وهذه الآيات تظهر نزعة إيجابيّة تجاه السلوكيّات المسيحيّة، وإن لم يقرّ

(١) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٨)، الجزء ٣، الصفحة ١٢٩.

(٢) فاروق حمادة، العلاقات الإسلاميّة النصرانيّة في العهد النبويّ (دمشق: دار القلم)، الصفحات ٧٠–٧٥. وجاء في وصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: «أوصيكم بتقوى الله وبمن معكم من المسلمين خيراً»، أو قال: «اغزوا باسم الله، فقاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك فادعهم إلى إحدى ثلاث فأيتهنّ ما أجابوك فاقبل منهم واكفف عنهم، ادعهم إلى الدخول في الإسلام، فإن فعلوا فاقبل منهم واكفف عنهم؛ ثمّ ادعهم إلى التحوّل من دارهم إلى دار المهاجرين وإن دخلوا في الإسلام، فإن فعلوا فأخبرهم أنّ لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، وإن دخلوا في الإسلام واختاروا دارهم فأخبرهم أنّهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الإسلام، ولا يكون لهم من الفيء ولا في القسمة شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن فعلوا فاقبل منهم، واكفف عنهم، فإن أبوا، فاستعن عليهم بالله وقاتلهم». المصدر نفسه، الصفحة ٥٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨٢.

(٤) سورة المائدة: الآية ٨٢– ٨٣.

لهم رؤيتهم العقائديّة.

## ٢. مرحلة الخلافة الراشدة

لم تشهد هذه المرحلة تحوُّلاً كبيراً في العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، فقد أقرّ الخلفاء ما جاء به الإسلام، وأقرّوا العهود التي أعطاها الرسول صلّى الله عليه وآله للنصارى، وهذا ما تشهد عليه الكثير من النصوص الواردة من تلك الحقبة، فقد جاء في عهد أبي بكر،

هذا ما كتب به عبد الله، أبو بكر خليفة محمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لأهل نجران، أجارهم الله بجوار الله، وذمّة محمّد النبيّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم على أنفسهم، وأرضهم ومساكنهم، وأموالهم، وحاشيتهم وعبادتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وأساقفتهم، ورهبانهم، وبيعهم، وكلّ ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، ولا يحشرون، ولا يعشرون، ولا يغيّر أسقف من سقيفاه ولا راهب من رهبانيّته، ووفى لهم بكلّ ما كتب محمّد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمّة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم، وعليهم النصح والإصلاح فيما عليهم من الحقّ[١].

والملاحظ أنّه في هذه المرحلة، أخذت تظهر بوادر نزعة أقواميّة عربيّة حيث جرى تمييز المسيحيّين العرب، فلم تؤخذ منهم الجزية.

## ١. الإسلام خارج جزيرة العرب

ومع توسُّع الدول الإسلاميّة، وتمدّدها إلى خارج الجزيرة العربيّة، عرفت العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة مرحلة جديدة، حيث اقتضت ضرورات تسيير الدولة اعتماد الحكّام المسلمين على الكفاءات العلميّة والإداريّة في الدول البائدة، وهذا التماسّ بين الديانتين أوجد جدلاً دينيّاً كبيراً، وقد حفّز هذا الجوُّ سؤال المسيحيّة نفسها عن سبب هذا الواقع الذي وجدت نفسها به، وهو ما أدّى إلى استنفار العقول لمواجهة الإسلام والحفاظ على الذات. فكانت كتابات يوحنّا الدمشقيّ التي تعتبر أولى انتقادات المسيحيّة للإسلام، حيث نظر إلى الإسلام كهرطقة دينيّة، وأطلق عليه لقب «السراقينيّ» نسبة إلى سارة زوجة النبيّ إبراهيم عليه السلام، التي أرسلت إسماعيل إلى الصحراء خاليَ الوفاض، ويكتب يوحنا الدمشقيّ بشأن ظهور الإسلام قائلاً،

كان العرب يزاولون عبادة الأوثان علناً إلى عهد هرقليوس. ومنذ هذا العهد وحتّى أيّامنا هذه، قام في ما بينهم نبيّ منتحلّ (النبوّة) اسمه محمّد، والذي قد أنشأ هرطقته الخاصّة بعد أن تعرّف بالصدفة على العهدين القديم والجديد، وبعد أن تحاور مع

(١) فاروق حمادة، العلاقات الإسلامية النصرانية في العهد النبوي، مصدر سابق، الصفحة ١١٩.

راهب آريوسيّ...»[1].

وهـذه النظـرة التي أشاعهـا يوحنّا الدمشقـيّ، سببت الكثير مـن اللبس المتعلق بالنظـرة المسيحيّة للإسـلام، فهي وبسبب رغبتها في الدفـاع عن العقيدة المسيحيّة، أخذت تـؤوّل الكثير من الأمور الإسلاميّة، وتعطيها بُعداً وثنياً.

فيوحنّـا الدمشقيّ، وعلى الرغـم من عمله في حضن الدولة الإسلاميّـة، بقي يكنّ كراهيّةً تجاه العـرب المسلمين، ربما لم تظهر هذه النظرة إلى العيان إلّا بعد تقاعده وانخراطه في دير القدّيس سابا بفلسطين، حيث كان يدعـو في صلاته للإمبراطور البيزنطيّ بالنصر على الأعداء، متمنّياً من خلال شفاعـة الثيوتوكوس، أن يسحق «أمّة البرابـرة» بقدميه. ولا يوجد من شك أنّه كان يقصد بالبرابرة هنا المسلمين، حيث يقول «إنّهم شعب الإسماعيليّين، الذين يحاربون ضدّنا»[2]. وهذا الجوّ الموغل في العـداء للإسـلام، أنتج بيئـة ثقافيّة تأثّرت به، فظهـرت شخصيّة ثيودور أبو قـرّة المتقن للفلسفة اليونانيّـة، لا سيّمـا الأرسطيّة، والذي، عندمـا أراد أن يناقش الإسلام، ذهـب إلى تعبيرات شعبيّة، وتكلّم بلغة السوق بعيداً عن العلميّة. ويقارن توما الأكوينيّ، في أحد كتبه، ما بين الانتشار السلميّ للمسيحيّـة والانتشار الإكراهيّ للإسلام. فهو يفسّر ظاهـرة انتشار الإسلام على أساس أنّ المؤمنين بدعـوة الرسول العربيّ أوّلاً كانـوا من الناس الجَهَلة البسطاء، العائشين في الصحراء والذين لم يسبق لهـم أن عرفـوا أيّ تعليم أو عقيدة إلهيّة. وعن طريق أولئك البدو، أجبر محمّد بقيّة الناس في المنطقة على الامتثال لشريعته بقوّة السيف[3].

وهكـذا يمكن القول، إنّه من خلال كتابات يوحنّا الدمشقـيّ وثيودور أبو قرّة وُلِد نوع جديد مـن الأدب الدينيّ في بـلاد الشام مناهض في جوهره للإسلام، وهذا مـا تبلور في وقت لاحق من خـلال المناظرة التي دارت بـين عبد الملك بن مروان وراهب يدعى ميخائيل السابيّ، أو المراسلات الدينيّة-الرسميّـة، التـي حفظها المؤرّخ الأرمينيّ جيفوند، بين الخليفـة الأمويّ عمر بن عبد العزيز والإمبراطور البيزنطي ليو الثالث الإيسـوريّ، أو المحاورات الدينيّة الشعبيّة، كحوار بين ساراقينيّ ومسيحـيّ – الذي مـن المحتمل أنّه كان معاصراً أو تالياً لمجادلة عمر بـن عبد العزيز مع ليو الثالث – وأخيراً قصص الشهداء والقدّيسين المسيحيّين الذين استشهدوا على أيدي المسلمين كما صوّرتهم سيرهم[4].

(١) انظر، جوزف كميل جارة، علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.
(٢) طارق منصور، المسلمون في الفكر المسيحيّ العصر الوسيط (القاهرة: مصر العربيّة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الطبعة الأولى، الصفحة ٨١.
(٣) صلاح أبو جودة اليسوعيّ، واقع الحوار الإسلامي المسيحيّ عشية المجمع الفاتيكاني الثاني (بيروت: دار المشرق) الصفحة ٣٣.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

وفي مقابل المسيحيّة، انبرت الأقلام الإسلاميّة في مواجهة الكتابات المسيحيّة، فشاعت الكتب الجدليّة، فنقرأ عن مجموعة من علماء المسلمين انبروا للردّ على الكتابات المسيحيّة، وتتحدّث المصادر عن أعمال ضرار ابن عمرو القاضي الذي كتب أوّل عمل جدليّ- إسلاميّ ضدّ المسيحيّة، والقاسم بن إبراهيم الرسيّ ضمن رسالة قصيرة تتحدث عن مفهوم التثليث والتوحيد[1]، والجاحظ الذي ترك رسالة أسماها «الردّ على النصارى»[2]، واليعقوبيّ الذي أفرد في تاريخه مكاناً للحديث عن المسيحيّة، وتحدّث عن الأناجيل الأربعة[3]، والمسعودي الذي تناول المسيحيّة في «رسالة التنبيه والإشراف». وكلّما كانت تتقدّم الفترة الزمنيّة في التعايش الإسلاميّ كانت تتطوّر وسائل الجدل، حيث نجد أبا الريحان البيرونيّ، قد استفاض بالحديث عن المسيحيّة وفِرَقها وأعيادها في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية»[4]، وكتب ابن حزم كتاباً حول الملل والنحل أسهب فيه بالحديث عن المسيحيّة وحاول من خلاله تقديم صورة واقعيّة عن المسيحيّة، وكتب أبو حامد الغزالي رسالة في هذا الموضوع أسماها «الردّ الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل»[5]، وكتب ابن عبيدة الأنصاري كتاب «مقاطع الصلبان في الردّ على عبدة الأوثان»، بالإضافة إلى أعمال كتبها ابن قيّم الجوزيّة وابن تيميّة.

ويلاحظ القارىء لهذه النقاشات طابعها العقائديّ البحت، ويمكن أن نرصد عدداً من النقاط التي تميّز الحوار الدينيّ في تلك المرحلة:

هو حوار حول مسائل دينيّة، كلّ طرف يحمل رؤيته الخاصّة حول الآخر، وكلّ منهما لا يفقه اللغة اللاهوتيّة التي يتكلّم بها الآخر، فالمسيحيّة كانت تتكلّم اللغة اليونانيّة، وترفض الأخذ بغيرها، ولم يكن هناك مراجع عربيّة تتحدّث حول هذه الموضوعات على الرغم من الوجود العربيّ، وهذا الأمر أبعد المسلمين عن فهم حقيقة المسيحيّة السائدة في بلاد الشام، بينما كانت المسيحيّة تعتمد على النصوص اليونانيّة واللاتينيّة، فهم لم يعودوا إلى النصوص العربيّة، على الرغم من معرفتهم لهذه اللغة، إنّما استقوا معلوماتهم من شذرات تُرجمت إلى اليونانيّة مع وجود أخطاء كبيرة فيها على صعيد الترجمة.

التناقض في الرؤية التاريخيّة للحيّز مكان النزاع، فالعربيّ والمسلم عندما أتوا إلى بلاد الشام ومنها انطلقوا إلى العالم، كانوا يريدون العودة إلى أرض ميراث إبراهيم، بالتالي فهي عودة إلى أرضه،

---

(١) انظر، محمد عمارة، الرسائل التوحيديّة (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، الجزء ٢.
(٢) انظر، الجاحظ، الرسائل الكلاميّة، (بيروت: دار الهلال).
(٣) أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ (بيروت، دون تاريخ)، الجزء ١.
(٤) أبو ريحان البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق خليل عمران المنصور (بيروت، ٢٠٠٠).
(٥) أبو حامد الغزالي، الرد الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩).

ولكنّ المسيحيّة نظرت إلى تلك الأرض من خلال قداسة الشهداء الذين سقطوا عليها، من هنا لم تستطع أن تفهم الانتصار الإسلاميّ، إنّما اعتبرته نوعاً من العقاب الإلهيّ لا بدّ من أن يزول مع عودة حكام بيزنطية إلى رشدهم.

اعتبار الحوار ملتقى لتسجيل النقاط والمواقف على الآخر، حيث عمل كلُّ طرف على تسجيل الحوار مع الآخر، واعتبار نفسه منتصراً.

ولقد تطوّر الحوار الإسلاميّ المسيحيّ على مرحلتين؛ في المرحلة الأولى طرحت بعض القضايا، التي أثارها يوحنّا الدمشقيّ، وهي: (أ) قضيّة الخير والشرّ وأسبابهما؛ (ب) ألوهيّة المسيح؛ (ج) موت عيسى أو الثيوتوكوس؛ (د) تكوُّن الدودة في الجرح؛ (هـ) تعميد المسيح. أمّا المرحلة الثانية، والتي ابتدأت في القرن التاسع، فشملت الموضوعات التالية: (أ) ألوهيّة المسيح وعلاقته بالآب؛ (ب) مسألة الأقانيم الثلاثة، الآب والابن وروح القدس؛ (ج) مسألة الختان؛ (هـ) ذكر محمّد في الأناجيل، هل هذا الأمر حقيقي؟ (و) موقف المسيحيّين من نبوّة النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم؛ (ز) صلب المسيح وموته وقيامته من بين الأموات؛ (ح) علّة عدم اعتراف المسيحيّين بنبوّة محمّد؛ (ط) تحريف الإنجيل والتوراة؛ (ي) مسألة القضاء والقدر؛ (ك) موضوع القرآن؛ (ل) العنف في الإسلام؛ (م) موضوع الإباحيّة في الإسلام؛ (ن) علاقة الإسلام بالديانات السابقة.

ولم تأخذ هذه النقاشات شكلها اللاهوتيّ البحت، إنّما أخذت تتمظهر بمظهر الكتابات الفلسفيّة، خاصّة في الجانب المسيحيّ، الذي لجأ إليها في سبيل إعطاء مسحة فلسفيّة لبعض المقولات الدينيّة، ففي القرن التاسع استخدم حبيب بن خدمة أبي رائطة التكريتيّ [مسيحيّ] الوسائل الجدليّة والبراهين المنطقيّة المعروفة عند فلاسفة اليونان مكيّفاً إيّاها مع متطلّبات علم الكلام في عصره: فكانت له مساهمات في بحث قضيّة التوحيد والتثليث[1]، وكأنّهم كانوا يريدون أن يوجدوا عنصر تفاضل بعدما بلغت النزعة الكلاميّة موقعاً متقدّماً، وهم يريدون من خلال الفلسفة أن يزدروا تلك النزعة عبر العمل على قطاع تمرّسوا فيه.

## ٤. الحروب الصليبيّة

قبل الدخول في الحروب الصليبيّة، لا بد من التوقُّف عند شخصيّة شارلمان، الذي باشر الحروب الدينيّة ضدّ المسلمين من أجل إخراجهم من أوروبا، وهذه الحروب حفّزت الشعراء على التغنّي بها

(١) راجع: طارق متري، **المسيحيّون الشرقيّون والإسلام**، ضمن كتاب «النظرات المتبادلة بين المسيحيّين والمسلمين» (البلمند: جامعة البلمند، ١٩٩٧)، الصفحة ٨٩.

في الملحمة التاريخية «أنشودة رولان»، والتي يصوّر فيها الشاعر التضحيات التي قدّمها شارلمان من أجل تحقيق المثل العليا، الدين والقتال. وفي خضمّ هذا الأمر، يبدأ بتقديم رؤية مشوّهة عن الإسلام تُصوِّره كديانة هرطوقيّة إباحيّة، وهكذا يدخل الكره الأوروبيّ تجاه المسلمين الأدبَ الشعبيّ ليعبّر عن مكنون في النفس الأوروبيّة، يسعى إلى استرداد كلّ ما فتحه العرب، وهو ما تعكسه خاتمة «أنشودة رولان» من سقوط مدينة سرقسطة الأندلسيّة وهزيمة المسلمين هناك.

وهذه الرؤية التي أطلقتها العقليّة الأوروبيّة، تمظهرت من خلال تدفُّق العنف الأوروبيّ إلى الشرق، وشكّلت الحروب الصليبيّة نقطة الذروة، حيث مثّلت القطيعة مع الآخر عنوان المرحلة، فانطلق الأوروبيّون من ما أشاعه بعض المسيحيّين المشرقيّين من صورة سلبيّة للإسلام. يقول جورافسكي،

**وإذا كنا نتّفق على واقعة أنّ التصوّرات الأوروبيّة للإسلام تشكّلت ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد، فإنّنا يجب أن نشير إلى حقيقة أنّ هذه التصوّرات تكوّنت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفيّة التفسير المسيحيّ الشرقيّ للعقيدة الإسلامية[1] كارتكازٍ لشنّ الحملات الصليبيّة.**

يقول البابا أوربانوس،

**يا شعب الفرنجة! شعب الله المحبوب المختار!... لقد جاءت من تخوم فلسطين، ومن مدينة القسطنطينيّة، أنباء محزنة تعلن أنّ جنساً لعيناً أبعد ما يكون عن الله، قد طغى وبغى في تلك البلاد، بلاد المسيحيّين، وخرّبها بما نشره فيها من أعمال السلب والحرائق؛ ولقد ساقوا بعض الأسرى إلى بلادهم وقتلوا بعضهم الآخر بعد أن عذّبوهم أشنع التعذيب. وهم يهدمون المذابح في الكنائس، بعد أن يدنّسوها برجسهم، ... فليُثِر همَّتَكم ضريح المسيح المقدس ربّنا ومنقذنا، الضريح الذي تمتلكه الآن أمم نجسة، وغيره من الأماكن المقدّسة التي لُوِّثت[2].**

هذا بالإضافة إلى ما أثارته عقليّة الشعراء من ملاحم شوّهت النظرة الأوروبيّة إلى المسلمين.

وهذه الدعوة، وإن كانت تحمل في طيّاتها أمراً تعبويّاً يهدف إلى إثارة حماس المسيحيّ للدخول إلى المعركة ضدّ المسلمين، ولكنّها ما كانت لتجد صدى لها، لو لم تكن قد عُزّزت بصورة نمطيّة عن الإسلام تظهره كديانة وثنيّة. فالإسلام بالنسبة لهم كان حركة شيطانيّة. يقول راهب دومينياكانيّ، معاصر لدانتي، زار بغداد وعاد إلى أوروبا بحكاية خرافيّة جاء فيها،

**بما أنّه لم تكن للشيطان قدرات ذاتيّة كافية لوقف انتشار المسيحيّة في الشرق اخترع كتاباً، يمثّل حلقة وسطى بين العهدين**

(١) ميخائيل زابوروف، الصليبيّون في الشرق (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦)، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٣١-٣٢.

القـديم والجديـد، واستخدم لأجل هذه الغاية الشرّيرة وسيطاً من طبيعة الشيطان ذاته. أمّا الكتاب فهو القرآن، بينما الوسيط هو النبيّ... الذي يجسّد دور المسيح الدجّال[1].

فالمسيحيّـة الغربيّـة لم تكن رحيمة مع الإسلام، فهي اعتبرته عدوّهـا الأوّل، وهذا الأمر لم تستأثر به كنيسـة دون أخرى، فحتّـى الكنائس الإصلاحيّة حملت بذور هذه الرؤيـة، وهذا ما يعكسه رأي اللاهوتيّين الذين اعتبروا «أنّ الإسلام ينبغي أن يواجَه عسكريّاً، ولا جدوى من محاولة إنقاذ أرواح الهالكين من أتباعه عن طريق التبشير»[2].

ويلاحظ الباحث في موضوع الحوار الإسلاميّ المسيحيّ أثناء الحروب الصليبيّة الأمور التالية:

أ- الإسلام هرطقة مسيحيّة.

ب – الإسلام دين شهوانيّ.

ج – الإسلام ديانة عنف.

د – محمّد ليس بنبيّ.

يذكـر أخيراً، أنّ الحروب الصليبية، تركـت أثراً على الكنيسة، فدفعتها للتفكر بطبيعة الإسلام، وهـذا ما دفع ثلاثةً من كبار اللاهوتيّين الغربيّين، من موقـع اليأس من ضرب الإسلام عسكريّاً، إلى التفكير في طريقة سلميّة لاستيعاب المدّ الإسلاميّ. وكان أول هؤلاء يوحنا السيجوفيّ، الذي جاهد طويـلاً لترجمة القرآن الكريم ثانيةً عام ١٤٥٥م إلى اللاتينيّة، تمهيـداً لعقد مؤتمر إسلاميّ مسيحيّ، شامـل يدعو فيه اللاهوتيّـين الكاثوليك الذين عرفـوا الإسلام جيداً لاعتناق الديـن الصحيح، أي الكاثوليكيّـة. وكان ثاني هـؤلاء نيقولاس فون كيس، الذي استجاب لنـداء يوحنّا صديقه، فكتب مؤلّفـاً ضخماً درس فيه النصّ القرآني دراسة داخليّة مفصّلـة، إرشاداً للكهنة المسيحيّين في جدلهم مـع المسلمين. أمّـا ثالثهم فكان إينياس سلفيوس، الذي صار بابا بعـد ذلك باسم بيوس الثاني، فقد استجـاب لنداء يوحنّـا أيضاً بارسال رسالة بشوشة إلى السلطان محمّـد الفاتح يدعوه فيها إلى اعتناق المسيحيّة مقابل السيادة على العالم[3].

قـد يوحي الكلام السابـق أنّ الإسلام والمسيحيّـة لم يعرفا نقطة التقـاء، وكأنّ الأمر عبارة عن حـرب دائمة بـين منظومتين من عوالم مختلفة، فهنـاك العديد من المواقف التـي تتّسم ببعض المرونة

(١) أليكسـي جورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، تعريب خلف الجراد (الكويت: المجلس الوطنـيّ للثقافة والفنون، ١٩٩٦)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢١٥، الصفحة ٧٤.

(٢) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى (بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٤)، الصفحتان ١٦–١٧.

(٣) طارق منصور، المسلمون في الفكر المسيحيّ العصر الوسيط (القاهرة: مصر العربيّة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الطبعة الأولى.

وأبرزهـا ما جـاء عن أصحاب النزعـة الروحيّة في الطرفين، فهناك موقف فيـار أبيلار (١٠٧٨-١١٤٢) الـذي رفض في مؤلّفـه «اللاهوت المسيحيّ» أن يكون المسيحي وحـده مهيّاً للخلاص، ووصف هذا الاعتقاد بأنّه مناف للعقل، فالله، عنده، يحبّ جميع البشر[1]، وأرسل البطريرك فوتيوس رسالـة إلى الخليفة المقتدر يحدّثه عن كيفيّة التقاء الخصـال الحسنة بين الناس، يقول، «إنّ الثبات في العقل والسلوك والإنسانيّة وغيرها من الخصال التي تزيّن الطبيعة البشريّة تثير عند الذين يحبّون الخير حبّاً نحو الذين لهم الخصال نفسها، رغم الاختلاف في الإيمان بينهم»[2]. وهذه المقاربة نجدها عند غريغوريوس بالاماس الذي، وإن تناظر مـع المسلمين في إحدى رسائله الرَعَويّة، حرص على إبقاء البـاب مفتوحـاً أمام التلاقي وذلك من خـلال إبرازه الوجه الإيجابيّ لما يقـول الإسلام عن المسيح والمسيحيّـة. كما نجد عنـده إشارات إلى منزلة الإسـلام في المقاصد الإلهيّة مـن حيث تأكيده على الوحدانيّة ضد الوثنيّة وعلى نحو يفوق ما جاء في الحكمة اليونانيّة[3].

كمـا أنّ البابا غريغوريوس السابع (١٠٧٣-١١٤٢)، عـزّز العلاقة بينه وبين ملك موريتانيا، ووجّه إليه رسالة يقول فيها: «يجب علينا، نحن وأنتم، أن نعطي للأمم الأخرى مثالاً على محبّة الله، لأنّنا نؤمن ونعترف بإله واحد ولو بطرق مختلفة، ونسبّحه ونعبده كلّ يوم كخالق الأزمنة كلّها وسيّد هذا العالم»[4].

## ٥. سقوط القسطنطينيّة والمسيحيّة المشرقيّة

أحدث سقوط القسطنطينيّة والحروب الصليبيّة هزّة عنيفة في المسيحيّة المشرقيّة، ممّا دفعها إلى تكوين هويّتهـا الخاصّـة المندمجة بمجتمعاتها، ففي السنة التي سقطت فيهـا، كتب جورج التريبيزونديّ إلى السلطـان محمّـد الثاني يقترح عليه أن يدعو إلى مجمع إسلاميّ- مسيحيّ يشترك فيه أهل الشرق كلّه، ويهـدف بالنهاية إلى وحدة الجنس البشريّ تحت راية إيمان واحد. وتتأسّس هذه الدعوة على أنّ الله أعطـى القسطنطينيّة للسلطان الشابّ لكي يحقّق هذه الرسالة النبيلـة. وأمّا السبيل إليها فهو إنشاء امبراطوريّة شرقيّة عظيمة حيث القوّة الفتيّة للشعب التركيّ «تطعّم» الشجرة ذات الجذور العميقة، أي الحضارة البيزنطيّة المسيحيّة[5].

والمسيحيّة المشرقيّة، عملت على البرهنة على أنّ المسلمين والمسيحيّين على اتّفاق في الأساسيّات

(١) لطفي الحداد، الإسلام بعيون مسيحيّة (بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ٢٠٠٤)، الصفحة ١٠٨.
(٢) طارق متري، المسيحيّون الشرقيّون...، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٩٣.
(٤) لطفي الحداد، الإسلام بعيون مسيحيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٠٩.
(٥) طارق متري، المسيحيّون الشرقيّون...، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

وأنّ الخلافات في معظمها تردّ إلى عدم الانفتاح على الآخر، مع الحفاظ على المسيحيّة كجذر حضاريّ يستطيع أن يستوعب الإسلام، وهو ما يؤكّد عليه جورج أميروتزاس.

وكلّما كانت تتعايش المسيحيّة المشرقيّة في بيئتها، كانت تذهب باتّجاه تثبيت بعدها، وهذا الأمر جعلها تأخذ مواقف معادية للاتين والكنيسة الغربيّة.

## الخاتمة

وهكذا، انتهت المرحلة الأولى من حوار الدهشة والغربة، فالمسيحيّ المندهش من واقعه كان عليه العيش في غربة مع الآخر والقبول به مرغماً، فعبّر عن هواجسه وقلقه، واستحضر الآخر بصورة مريبة حوّلته إلى وحش يريد الانقضاض عليه، وهذا التصوّر نقله إلى خارج حدود الذات إلى الآخر، الذي استخدمه ليبرّر حروبه، التي أيقظت المسلم وأدهشته ونقلته إلى غربة السؤال ومنفى القلق.

# فلسفة جديدة للحوار الدينيّ

أديب صعب[١]

**هـدف الديـن – كلّ دين – الوصـول إلى الحقيقة المُطلقـة بمعيّة الشعائـر والعمل الصالـح والاقتداء بالأخيـار وبالنموذج الأعلى المنشود المتمثّل بالإنسان الكامل. وحيث تشترك الأديان في هذه العناصر (مبدأ الوحدة)، وإنْ تمظهرت بشكلٍ مختلف في كلّ دين (مبدأ التنوُّع في الوحدة)، فإنّ جوهرَها واحدٌ في نهاية المطاف.**

**يعتبر المقال بين أيديكم أنّ كلّ مقاربة حواريّة، متى ما ابتعدت عن تكثيف الفوارق لانطلاقها منها، ونَحَـت منحى الإقرار بالجوهر الواحد، فإنّها سوف تبتعد عن كلّ مسبّبات الحقد والعنف إذ تتأسّس، عندها، على مبدإ التسـاوي في القيـمة والكرامة الإنسانيّة وفي الحاجة الدائمة إلى رحمة الله ورعايته.**

يقـوم الحـوار الإسلاميّ – المسيحيّ، كمـا يُمارَس حتّى اليوم، على خطإٍ مـزدوج: في مقاربته وفي هدفه.

أمّـا المقاربة فهي الانطلاق من مسائل خلافيّة بـين الطرفين، مثل قول المسيحيّين بالتجسّد، أي بـأنّ يسوع المسيح هو الله نفسه متجسّداً، وبالصَّلب والفـداء والقيامة، ومثل احتكام المسلمين إلى بعضِ آيات الإنجيل التي تتحدّث عن «البراقليـط» (ومعناه «الروح القُدُس» أو «المعزّي») كإشارةٍ إلى نبـوّة محمد، واحتـكام بعضهم إلى «إنجيل برنابا» إمعاناً في تأكيد هذا الأمر. وهو كتابٌ منحول في نظر المسيحيّين وعلمائهم، لا يمتّ بأيّ صِلةٍ إلى الأناجيل الأربعةِ المقبولة.

وأمّـا هـدفُ الحوار، المُعْلن أو المُضْمَـرُ، فهو، في الأقلّ، تقليصُ الفـوارق وحمْلُ الواحد على الاعـتراف بالآخر واحترام وجهة نظره، مع التمسُّك بتفوّق وجهتنا، وفي الأكثر إقناع من نحاوره بوجهـة نظرنـا وحمْلـه على التحـوّل إلى ديننـا. ويتّخذ التحـوّل في مصطلح الغلاة مـن الطرفين

(١) أستاذ جامعيّ ومؤلّف في فلسفة الدين.

اسم «الاهتداء»، أي الانتقال ممّا هو «أقلّ صحة» إلى ما هو «أكثر صحة»، من «الناقص» إلى «الكامل».

لكن، ما هو مقياس الصحة والخطإ في العقائد الدينيّة؟ أفهَم أنْ تكون هناك مقاييس منطقيّة للاستنتاج السليم بناءً على مقدّمات معيّنة. وهذه مقاييس منطقيّة عامّة لا تختصّ بالدين وحده، بل تتناول كلّ الموضوعات التي يتداولها الناس. أمّا تبريرُ المقدّمات نفسها بالنسبة إلى الدين فقائمٌ أيضاً على العقل. والمقصود هنا العقل الدينيّ، لأنّ مفهوم العقل نسبيّ، يعتمد في تحديده على طبيعة المعقول. وجودُ الله (وهو المعقول الدينيّ)، مثلاً، يحمل معَه مفهومَ الوجودِ الواجبِ، غيرِ المادّيّ، غيرِ المحدود، الكليِّ القدرة والعلم والحكمة والصلاح. كما يحمل معه مفهوم الوحي أو خطاب الله للبشر. وهذا الخطاب يُحكَم على إلهيّته من خلال أغراضه ومراميه ووسائله وتفاصيله جميعاً. وإذا تلاقت المسيحيّة والإسلام والهندوسيّة والبوذيّة والطاويّة وسواها من الأديان على جلال الغايات والوسائل، فليس من حجّة عقليّة أو نقليّة مقبولة لحجْبِ الصحّة الإلهيّة عن أحدها أو إخضاع هذه الصحّة للزيادة والنقصان.

من هنا لا تغريني أبداً عناوين كتب - وما أكثرها - من نوع: «لماذا أنا مسلم؟» أو: «لماذا أنا مسيحيّ؟». لكن تغريني أكثر عناوين مثل: «كيف اهتديتُ إلى الإيمان؟»، أو: «لماذا تحوّلتُ إلى البوذيّة؟». والجواب الصحيح عن سؤال: «لماذا أنت تنتمي إلى هذا الدين؟» هو شيءٌ كالآتي: «أنا بوذيّ (أو مسلم أو مسيحيّ او أي شيء آخر) لسبب بسيط جداً، هو أني وُلدتُ في بيت بوذيّ وفي بيئة بوذيّة وربيت على التعاليم والتقاليد البوذيّة. أنا لم أختر البوذيّة ديناً لي، لكنّها تراثٌ وجدتُ نفسي فيه منذ الولادة، وقد اختاره أحد أجدادي في زمن سحيق لا أعرفه».

إنّ الانتماء الدينيّ، كالانتماء القوميّ أو اللغويّ، ليس في العادة شيئاً نختاره ذهنياً بعد مقارنتنا عدداً من النماذج. إلا أنّ التاريخ يخبرنا عن حالات عديدة حصل فيها فرض للدين أو للحكم أو للّغة بالقوة العسكريّة. لكن إذا كان هذا أمراً لا ترتجيه أيّ جماعة لنفسها من جماعة أخرى، فلا يجوز لأيّ جماعة أن تفرضه على سواها. كما أنّ هناك حالات يحصل فيها تحوُّل من دين إلى آخر، أو من مذهب إلى آخر ضمن الدين الواحد، بناءً على قناعات شخصيّة راسخة أحياناً، ولكن ليس في كلّ الأحيان. وإذا كان المصطلح اللاهوتيّ أو الكلاميّ يُسمّي هذه الخبرات «اهتداءً»، لاقتناع دُعاته بأنّ دينَهُم هو الدين الأصحّ، فأحرى أنْ نتبنّى لها عبارة «التحوّل» الحياديّة لأنّها أكثر انسجاماً مع النظرة القائلة بالاختلاف المحض بين الأديان.

إلاّ أنّ ثمّة حالات تحوّل يشعُر أصحابُها معها بأنّها حالات اهتداء عميقة. على الأقلّ، هناك

خـبرات يتحوّل فيها المرءُ من عدم الإيمـان، أو من التشكيك، إلى الإيمان. وهناك خبرات ينتقل فيها المـرء من انتمـاء اسميّ أو ظاهريّ أو «اجتماعيّ» إلى انتماء قلبـيّ روحيّ صادق داخل الدين عينِه. وربّما حصلَ انتقالٌ كهذا من مذهبٍ إلى آخر أو من دين إلى آخر. وإذا كان جانبٌ مهمٌّ من الاهتداء انتقالاً من اللاإيمان إلى الإيمان أو من إيمان اسميّ باردٍ إلى إيمان فعليّ حارّ، فمن الإجحاف، لا بالمعنى النفسـيّ فقط، بل بالمعنى اللاهوتـيّ أيضاً، حجْبُ صفة الاهتداء عن بعض هذه الخبرات والاقتصارُ على صفةِ التحوّل الحياديّة.

في أيّ حال، معظمُ الحوار التقليديّ لم تفرزه حلقات مخصّصة للحوار. لكنّه ظهر في الأدبيّات اللاهوتيّـة أو الكلاميّة من كلا الطرفـين، خصوصاً في الشروح العقائديّـة المُوجّهة إلى المؤمنين هنا وهنـاك. فالدفاعيّات الدينيّة، التي تختصرها دساتير الإيمـان أو العقائد، تفترض اعتراضاتِ الأديان والمذاهـب الأخرى، وتـردّ عليها من غير أن تسمّيها بالضرورة. من هنا كان الكثيرُ من اللاهوت أو الـكلام الذي نشأ حول المسيحيّة والإسلام جدليّـاً أو سجاليّاً. وما السجالُ سوى نوع من الحوار. ومن الطريف قراءة النصوص العقائديّة ودراسُتها على أساس سجاليّتها الكامنة.

لكـن مع نشـوء حلقات أو مؤسّسـات للحوار الإسلامـيّ - المسيحيّ بهـدف تحقيق الوحدة الاجتماعيّة أو صونِها، بدأ يظهرُ، ضمن هذا الخط التقليديِّ نفسه، محاولات حواريّة تتميّز بالمساومة من أجل إرضاء الطرف الآخر. وهذا قد يُفرِغ المسيحيّة أو الإسلامَ من بعض المحتوى المميّز. وهو، بالطبـع، أمرٌ غـير مطلوب. ليس مطلوباً من المسلم أن يعترف، مثـلاً، بصلب المسيح، كما أنه ليس مطلوبـاً من المسيحيّ أن يتنـازل عن هذا الإيمان. وليس مطلوباً من المسيحـيّ أن يتخلّى عن عقيدةِ الثالوث ويتبنى التصوّرَ الإسلاميّ للألوهة، لأنّه إذ ذاك يتخلى عن جانب أساسيّ من إيمانه.

هنـاك نظرة بديلة إلى الحوار طرحْتهـا في كتبي الأربعة: **«الدين والمجتمـع»** (١٩٨٣)، **«الأديان الحيّة»** (١٩٩٣)، **«المقدّمة في فلسفة الدين»** (١٩٩٤)، **«وحدة في التنوّع»** (٢٠٠٣). تقوم هذه النظرة على أنّ الأديانَ تتلاقى حول جوهر واحدٍ مكوَّنٍ من العناصر الأساسيّة الآتية:

أ. النظامُ المادّيّ الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، لكنه يستمدّ كيانيته من حقيقة مُطلَقة تُغدق عليـه المعنى والقيمة. وإذا كان الواقعُ واقـعَ انفصالٍ عن هذه الحقيقة، فهدفُ الدينِ تحقيقُ الخلاص عبر إعادة الاتّصال بها.

ب. هـذا الاعتراف اللفظيّ غير كافٍ لإعادة الاتّصال بالمُطلق. ولو توقّف الدينُ هنا لما اختلف عـن الفلسفة. ومن أهم الوسائل الدينيّـة لِوَصْلِ المحدود باللامحدود ما يُسمّى الشعائرَ أو الطقوس، مثل الصلاة والصوم والحج.

ج. الأخلاق أو السلوك الحسن وسيلة أخرى لوصْل المحدود باللامحدود، أي لتقريب الإنسان، ومن خلاله الوجود كله، إلى المصدر الإلهيّ. من هنا تقرن الأديان على الدوام، حسب التعبير الإسلاميّ، بين «الإيمان» و«عمل الصالحات».

د. في محاولته التقرّبَ من الألوهة عبر الأخلاق الحميدة، يقتدي المؤمن بمؤسِّس دينه أولاً. ففي المسيحيّة، يسوع المسيح هو مثال الإنسان الكامل، وفي الإسلام النبيّ محمّد.

هـ. على مستوى مجاورٍ للمؤسِّسين، تأتي طبقة القدِّيسين أو الأولياء. وهؤلاء أناس أبرار في كلّ دين استطاعوا، عبر سيرتهم الصالحة، محاكاةَ مؤسِّس دينهم أو تحقيقَ ما يقتضيه منهم هذا الدين. فالاقتداءُ بالأخيار مطلوب أيضاً من المؤمن لتحقيق المثال الأعلى المنشود.

هذه العناصر نجدها لا في المسيحيّة والإسلام فحسب، بل في كلّ الأديان، ومنها الهندوسيّة والطاويّة والبوذية. والحقّ أنّ ما يجعلنا نسمّي نظاماً ما ديناً هو احتواؤه على العناصر المذكورة. لذلك لا أجد أساساً مقبولاً للتمييز بين أديان «سماويّة» وأديان «غير سماويّة». والأحرى أنّ لكلّ الأديان – سواء أكانت «إبراهيميّة» أم «براهمانيّة» أم غير ذلك – صلة بالسماء أو بالألوهة، إذ يكفي أن تسمّي نفسَها هكذا وأن تعترفَ البديهة السليمة أو العقلُ أو الفطرة بجلال غاياتها ووسائلها لتكون هكذا.

إلّا أنّ اشتراكَ الأديان كلّها في العناصر المذكورة لا يجعلُ منها ديناً واحداً. فلكلّ منها نظرته إلى الألوهة، والى الشعائر، وإلى الأخلاق، وإلى المؤسِّسين والأولياء الذين يقتدي بهم المؤمن مِن هذا الدين أو ذاك. ولو زالت هذه الفوارقُ لتقلّصت الأديان كلّها إلى دين واحد.

مع الاعترافِ بهذا الجوهر الواحد للأديان، أي بمبدأ الوحدة، وبأنَ كلَّ دين يعبّر بطريقته الخاصّة عن كلّ عنصرٍ من العناصر الخمسة (وقد تُفَصَّلُ لتغدوَ أكثر كثيراً) التي يتكوَّنُ منها هذا الجوهر، أي بمبدأ التنوّع أو التعدّد، نحصل على فلسفة جديدة للحوار بين الأديان يمكن أن نسمّيها فلسفة الوحدة في التنوّع. وهو العنوان الذي أعطيته لكتابي الأخير في الرباعية.

في ضوء هذه الفلسفة، يغدو هدف الحوار الدينيّ حملَ الآخرِ الذي نتحاور وإيّاه، ليس على هجْرِ دينه واعتناق ديننا، بل على الإقرار بهذا الجوهر الواحد واكتشاف «الدين» في «الأديان»، أي اكتشاف الوحدة في التنوّع واكتشاف التنوّع في الوحدة. ومع العثور على هدف جديد للحوار الدينيّ – لا بين المسيحيّة والإسلام فحسب بل بين الأديان كلّها، أي الأنظمة الإلهيّة التي تتلاقى في وظائفها حول العناصر الخمسة المذكورة – تكفّ مقارَبة الحوار عن الانطلاق من مسائل خلافيّة بهدف إرباك من نحاوره والتغلب عليه وحمله على طرح دينه و«الاهتداء» إلى ديننا، وتتحوّلُ هذه

المقاربـة إلى دعوته كـي يكتشفَ أنّ ما يحاول بلوغَه بواسطة دينِه هو عـينُ ما يُحاول الآخرُ بلوغَه بواسطة دينه هو، تماماً كما يحاول الروسيّ، مثلاً، والفرنسيّ فعْله عندما يعبِّر كلٌّ منهما، بلغته هو، عن الشيء نفسه.

ليس المطلوبُ أن يصيرَ المسلمُ مسيحيّاً ولا المسيحيّ يهوديّاً ولا اليهوديّ زردشتيّاً ولا الزردشتيّ بوذيّـاً ولا البوذيّ هندوسيّاً، كما أنّه ليس مطلوباً أنْ يكتسيَ الأفريقيّ بشرةً بيضاء والأوروبيّ بشرة سـوداء، ولا أن تتخلّـى روسيا عن لغتهـا لتتبنّى اللغة الإسبانيّـة أو أن يتخلـى اليابانيّون عن لغتهم ليتكلّمـوا العربيّـة. بل المطلوب أن يكفَّ الناسُ عن ذلك التصنيف القـديم الذي طالما أدّى إلى سوء تفاهـم وحقد وعنف، كمثل نظر الإغريق إلى الأقوام واللغات الأخرى على أنّها «همجيّة»، ونظر اليهـود إلى سواهم، أي «الأمم»، على أنّهم خارج نطاق الخلاص لأنّهم ليسوا «شعبَ الله المختار»، ونظـر بعض الشعـوب الحديثة المغالية في قوميّتهـا إلى نفسها على أنّها «العـرق الأنقى». وكما أنّ الأوروبـيّ ليس أقلّ ولا أكثر إنسانيّة من الأفريقيّ لأنه أبيض البشرة، والإنكليزيّ ليس أكثر ولا أقلّ إفصاحـاً عن مشاعره في لغته ممّا هو الفرنسيّ في لغته، هكذا تابعُ دينٍ معيّن ليس أكثرَ أو أقلَّ، أعلى أو أدنى، أفضلَ أو أسوأ، ديناً بالضرورة من تابع دينٍ آخر.

الوحدة ضمن التعدّد في نطاق الدين – وهي هدف الحوار الرئيسي – لا تعني أن يزول التنوّع الدينيّ وينتمي جميع المؤمنين في العالم إلى دين واحد. بل تعني أن يعترفَ الواحدُ بالآخر كمختلفٍ عنـه ولكن ليس كأسـوإ أو أدنى أو اقلّ منه ديناً، وفي الوقت نفسه أن يكتشف في كلّ الأديان ذلك الجوهـر الواحد وراء تعدّد الأسماء وتنوّع المظاهر والممارسات، الـذي يجعل البشرَ كلّهم أبناءً للّه، متساويـن أمامَه وكذلك بعضُهم أمامَ بعض في القيمـة والكرامة الإنسانيّتين الأصليّتين وفي الحاجة الدائمـة إلى رحمـة الله ورعايته وتحقيـق الطهارة والخلاص. واكتشاف هذا الجوهـر هو ما سمّيناه اكتشـاف «الدين» في «الأديان». هكـذا، إذا لم يعلن الله عن وجوده لكلّ شخص، فلا نفعَ من أيّ إعلان يأتي عن طريق الأنبياء. هذا يعني أنّه إذا لم يكن للمرء دينٌ «طبيعيٌّ»، فكلُّ دينٍ «موحى» هو عبء عليه.

ثمّة حاجة، إذاً، إلى دستور إيمان مشترك لا يدّعي إبطال عقائد الأديان المختلفة والحلول محلّها، بـل يكون معبِّراً عـن الوحدة في التعدّد، أي عن «المطبوع» ضمـن «المسموع». ونزعم أنه دستورٌ ضمنـيّ لدى كلّ إنسـان، إذ إنّه القانون الطبيعيّ أو الفطـريّ المحفور في صدور الناس جميعاً. ولا بدّ، في هذا الضوء، من تعديل مفهوم «المسكونيّة» الذي اتّسع انتشاره في بعض الأوساط في الآونة الأخـيرة، فـلا يبقى محصوراً ضمن بعض المذاهب المسيحيّة بل يعمّم علـى الأديان كلّها. ولعلّ هذا

اللقاء الضمنيّ يكون سبيلاً للحوار والتفاهم بين مختلف الأديان والأقوام والحضارات.

هـذا النموذج البديل للحوار يحوّل المقارنة بين الأديان من مقارنة «قيميّة» قائمة على المفاضلة الى مقارنة «وصفية» قائمة على وحدة الجوهر. ومهما كان نموذج الحوار الذي يختاره المؤمن، فلا يجـوز أن يكون الإيمان الدينـيّ، في أيّ حال، دافعاً إلى الحروب القوميّـة والأهليّة، لأنّ الدين محبّة وتسامح، ولأنّ السلام من أسماء الله تعالى.

# الإسلام في الفِكر الدينيّ المسيحيّ


## عادل تيودور خوري[١]



**ثمّـة، بين الإسلام والمسيحيّة، علاقات قُربى وثيقة، وإن باعـدت بينهما بعض أيّام التاريخ. ومن المهمّ جـدّاً، اليوم، العكوف على تبيان مفصّل للعناصر المشتركة بينهما في الدين والقيَم الأخلاقيّة والقواعد المسلكيّة إذ يمثّلان تجلّياً للبحث عن الخير والحقيقة المدفوعين بنعمة العناية الإلهيّة وبركة الروح القدس، وإن كان للمسيحيّـة، لدى الكاتب، فضلٌ حاسم لصلتها المباشـرة بالمسيح. ومثل هذه الدراسة ومثل هذا العرض يمهّدان السبيل إلى فهم متبادل أدقّ وأوسع أو إلى تفاهم أكثر شمولاً.**


لا يتّسـع المجالُ، في هـذا العرض المقتضب، لتناول جميع نواحي الموضـوع. فإنّ هناك منطلقات مختلفة في تقييم الأديان غير المسيحيّة جملةً وتقييم الإسلامِ خاصّةً، وهناك أحكامٌ مختلفة ومحاولات مختلفة في تحديد مكان الإسلام في النظرة المسيحيّة حول الإطار الشامل لنظام الخلاص الإلهيّ.

غرضي، في هذا المقام، توضيح بعض النقاط المهمّة في مقطعين:

أوّلاً، المنطلـق المسيحـيّ والتفـات اللاهوت المسيحـيّ إلى الأديان غير المسيحيّـة عامّة، ومنها الإسلام.

ثانيـاً، عرض مقتضب لموقف الفكر المسيحيّ – الكاثوليكيّ [إذ إنّ هناك بعض الاختلاف عند غيره من المذاهب المسيحيّة الأخرى] من الإسلام في بعض نواحيه.

---

(١) مدير قسم اللاهوت في جامعة مونستر بألمانيا سابقاً؛ مستشار سابق للكرسي الرسولي في موضوع الحوار الدينيّ؛ متفرغ للتأليف حالياً.

## أوّلاً: المنطلق المسيحيّ

### أ. معطيات الإنجيل والعهد الجديد

ينطلق الفكر المسيحيّ من أساس ما جاء في الإنجيل والعهد الجديد عن الخلاص ووسائله. أذكر منه بعض الآيات التي توضح النقطة الأساسيّة:

قال السيّد المسيح: «أنا الطريق والحقّ والحياة»[1].

جاء في أعمال الرسل: «ما من خلاص بأحد غيره، إذ ليس تحت السماء اسمٌ آخر أُعطي للناس به ينبغي أن نخلص»[2].

وكتب بولس الرسول في رسالته الأولى إلى تيموثاوس: «لأنّ الله واحد، والوسيط بين الله والناس واحد، هو الإنسان يسوع المسيح»[3].

### ب. الأديان غير المسيحيّة

١. مرّت أيّامٌ كان الفكرُ المسيحيُّ يحكم فيها على الأديان غير المسيحيّة بأنّها ضلالٌ بجملتِها وبأنّها لا تُقدِّم لأتباعها ما يلزم لنيل خلاص الله.

من هنا انطلق الإصرارُ على التهجّم على هذه الأديان. وقد كان للإسلام نصيبٌ عريض من هذا التيّار لكثرةِ احتكاكِ المسيحيّين بالمسلمين شرقًا وغرباً، ولكثرةِ تصادم الأغراض السياسيّة وتتابع الجولات الحربيّة بين الطرفين.

٢. أورد هنا باختصار – على سبيل المثال – ما جاء في ذلك عند اللاهوتيّين المسيحيّين القدماء في مملكة بيزنطية الشرقيّة الناطقة باليونانيّة وفي الغرب اللاتينيّ.

لقد استعان مهاجمو الإسلام بالنظام الدفاعيّ الذي كان اللاهوت المسيحيّ قد نصبه لردّ اعتراضات خصوم المسيحيّة وتقديم الدليل على صحّة العقيدة المسيحيّة. فرأوا أنّه، إنْ كان الإسلام لا يفي بما تتطلّبه معايير هذه الأنظومة اللاهوتيّة، فعند ذلك يجب اعتباره دينًا باطلاً، وذلك بالنسبة إلى الذي بشّر به وإلى كتابه وإلى عقيدته وشريعته.

(١) إنجيل يوحنّا، ١٤: ٦.
(٢) أعمال الرسل، ٥: ١٢.
(٣) الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، ٢: ٥.

مـن هنا أصرّ هؤلاء اللاهوتيّون على أنّ مقارنة بين الإسـلام والمسيحيّة توضح أنّ هناك فوارق جسيمـة بينهما في العقيدة والأخلاقيّات والعبـادات، وأنّ القرآن يناقض الكتاب المقدّس الصحيح في كثـير مـن نقاطه، ذلك الكتاب الذي أوحى بـه الله إلى موسى والأنبياء، وألهمـه الرُسُلَ وكاتبي الأناجيل. وكانت نتيجة عرضهم أنّ الإسلام دينٌ باطل.

٣. في القرن العشرين حدث تحوّلٌ في موقف الفكر المسيحيّ حيال الأديان غير المسيحيّة. وقد حصـل هذا التحوّل تحت تأثير المعـارف الجديدة التي وصل إليها تاريـخ الأديان المقارنة، وتقاربِ الناس المتزايد، ممّـا أدّى إلى تحسّس جديد للتقاليد الدينيّة عند الشعـوب المختلفة. وقد عبّر المجمع الفاتيـكاني الثـاني – وهو المرجع الأعلـى في الكنيسة الكاثوليكيّة – بوضـوح عن هذا التحول في وثائقـه، ولا سيّمـا تصريحه حول علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّـة، وأثبت بذلك ما سبق من جهود العديد من اللاهوتيّين.

### ١.٣. أهميّة الأديان في حياة الشعوب

- **حيويّـــة الأديان:** إنّ الكنائس المسيحيّة يتّضح لها، بشكلٍ متزايد، المقام الذي تحتلّه الأديان في العـالم والوظيفة التـي تقوم بها في حياة الشعوب. إنّها في معظمهـا تُعتبر قواماً لحياة الجماعة أو مسهمـة في تأمـين هذه الحياة، وبالتالي لهـا إسهامها في حياة البشريّة جمعـاء. والأديان في مختلف بلـدان العالم (على الأقلّ خارج الدول الغربيّة) تشهد اليوم نهضة واضحة وتؤدّي نشاطاً فعّالاً. إلى ذلـك، فإنّ قيام البحث عن أبعاد تفـوق الدنيا، وإفاقة البحث عن معنى الحيـاة والمجتمع والتاريخ وعن الأبعاد السـامية، إنّ كلّ هذا لدليلٌ واضح على تعلّق الإنسـان بالله وحاجته إلى الخلاص وتطلّعه إلى سبل هذا الخلاص.

- **نظام قِيَم ووسـيلة خلاص:** في هذا الإطار البشريّ تقوم الأديـان بدور لا غنى عنه، إذ إنّهـا تقدّم مجموعة منتظمة مـن حقائق خلاصيّة، توضح معنى الحياة وغايتها بالنسبة إلى الله وعلاقة الإنسـان به، وبالنسبة إلى الكون، وإلى الحياة والموت، وإلى تاريـخ البشريّة الشامل. وتقدّم الأديان بواسطـة ما تؤكّده لشـرح أبعاد الكون والحياة والنشوء والتاريـخ، توجيهًا يساعد على الاضطلاع الموفـق بمهـامّ الحاضر والاستفادة من عبر الماضي والتخطيط لمستقبـل مُفْلح. والأديان تقدّم قبل كلّ شـيء جواباً عن السؤال المتعلّق بالواجبات ومنهج التصـرّف الأخلاقيّ والخلاص. فترشد الإنسان إلى السبيـل المؤدّي إلى مصالحته مع نفسه ومع سائر الناس، ومصالحته مع الخليقة والبيئة، ومصالحته مع الله.

### ٢.٣. الاستعداد للحوار

نظرًا إلى أنّ العالم تضيقُ رقعتُهُ وأنّ الشعوب النائية تزداد قرباً، تسعى الكنائس المسيحيّة أن تنظر من وراء الفوارق الفاصلة إلى ما هو مشترك بين الناس والأديان. وقد عبّر عن ذلك المجمع الفاتيكاني الثاني كما يلي: «وفقاً لمهمّتها في أن تدعم الوحدة والمحبّة بين البشر وبذلك بين الشعوب، تنظر (الكنيسة) إلى ما هو مشترك بين الناس ومن شأنه أن يقودهم إلى الشركة بعضهم مع بعض».

الأديان غير المسيحيّة يجب الاهتمام لها، والتعرّف إليها وتقديرها. إنّ الموقف الأساسيّ للمسيحيّين في لقائهم مع غيرهم من البشر يقوم على الجهد في الاهتمام النصوح لهم ولأديانهم ولأسئلتهم الصحيحة المهمّة في حياتهم. وقد سرد المجمع الفاتيكاني الثاني أهمّ هذه الأسئلة: ما هو الإنسان؟ وما هو معنى حياتنا وغايتها؟ ما هو الخير وما هي الخطيئة؟ ما هو مصدر الألم وما معناه؟ ما هو السبيل إلى السعادة الحقّة؟ ما هو الموت والحساب والثواب بعد الموت؟ وأخيرًا ما هو ذلك السرّ الأخير الذي لا يمكن التعبير عنه، سرّ حياتنا الذي منه نأتي وإليه نصير؟ فإنّ ما هو مشترك بين التراث المسيحيّ والأديان غير المسيحيّة يؤلّف قاعدة كافية لحوار منفتح وتعاون مثمر.

## ٤. ماذا تغيّر؟

**١.٤. خلاص غير المسيحيّين:** إنّ الأديان غير المسيحيّة لم يَعُد يُحكَمُ عليها بدون تمييز كضلالٍ وبطلان، ولم تَعد تُرفَض تعاليمها ومقاييسها ونظمها العمليّة بمجملها.

فغير المسيحيّين يمكنهم البلوغ إلى الخلاص، «لأنّ الذي لم يبلغ إلى معرفة حقيقة إنجيل المسيح وكنيسته، وذلك بدون ذنب منه، ولكنّه يبحث عن الله بقلب صادق ويحاول بفعل النعمة أنّ يتمّم عمليّاً إرادتَهُ التي اطّلع عليها في نداء ضميره، فهذا يمكنه أن ينال الخلاص الأبديّ. فإنّ العناية الإلهيّة لا تحرم الأمور الضروريّة للخلاص أولئك الذين لم يبلغوا بعد إلى الاعتراف الصريح بالله، وذلك بدون ذنب منهم، ولكنّهم يجتهدون بفعل النعمة أن يحيوا حياة قويمة».

وهكذا فإنّ سبيل غير المسيحيّين إلى الخلاص يتعلّق بالحقيقة التي يبلغون إليها[1]، وذلك بواسطة دينهم، وبالخير الذي يفعلونه[2]. وهذه الحقيقة وهذا الخير هما الرباط الذي يربطهم بنعمة الله ويقيم علاقة ما بينهم وبين عمل المسيح الخلاصيّ الذي مات لأجل جميع الناس والذي ارتضى الله أن

(١) راجع الرسالة إلى العبرانيّين، ١١ : ٦.

(٢) راجع أعمال الرسل، ١٠ : ٣٥؛ الرسالة إلى الرومانيّين، ٢ : ١٠؛ رسالة يوحنّا الأولى، ٢ : ٢٩.

يصالح به الجميع مع نفسه[١].

**٢.٤. تأويل أدقّ للمطالبة بمطلقيّة الدين المسيحيّ:** إنّ القبول بفاعليّة الأديان غير المسيحيّة بالنسبة إلى الخلاص يدعو إلى فهم مطالبة الدين المسيحيّ بالمطلقيّة فهماً أفضل والتعبير عنه تعبيراً أدقّ. فالمسيحيّة كبنية اجتماعيّة للعقيدة المسيحيّة، وفي شكلها كجماعة قانونيّة معيّنة، لا يمكن اعتبارها مطلقة. فالمطلق في المسيحيّة هو المسيح، وهي النعمة وهو الإيمان، أي إنّه في النهاية ليس هناك مطلق إلّا الله وحده. والمسيح وحده هو «الطريق والحقّ والحياة»[٢]. فالمسيحيّة والكنيسة كبنية قانونيّة وجماعة مؤمنين عليها أن توجّه خطاها بوحي المسيح، وأن تُنقّي ذاتها كي يشرق فيها وجه المسيح إشراقًا يزداد صفاء. هذا يعني أنّ المسيحيّة في صورتها الحسيّة تبقى جماعة تشوبها الخطيئة. ولكنّها تسعى حتّى تبلغ إلى ملء المسيح في آخر الأزمنة[٣]. هذا مع العلم أنّ المسيحيّة لها فضل حاسم، هو علاقتها الصريحة المباشرة بالمسيح أيْ بالخلاص الذي لا يعلوه خلاص، الذي أنعم الله به على البشر في المسيح. لذلك تعتبر الكنيسة ذاتها، على ما يشوبها من نقصان وتعثّر، مقام اكتمال الحقيقة والخير اللذين تتضمّنهما الأديان.

## ٥. علاقة الدين المسيحيّ بالأديان غير المسيحيّة

هناك نظريّات مختلفة تحاول تحديد علاقة الدين المسيحيّ بالأديان غير المسيحيّة، بما فيها الإسلام.

**١.٥. المسيحيّة تحكم على الأديان:** هذا الحكم يمكن فهمه كقضاء وإدانة. هذه هي المقولة الأساسيّة في اللاهوت المستند إلى البروتستانتي كارل بارت. وكان يعتبر الأديان محاولات بشريّة للاستيلاء على الله، ومن ثمّ سبلاً خاطئة. فليس هناك تواصل بين الأديان غير المسيحيّة والدين المسيحيّ، ليس هناك مجال إلّا الارتداد الجذريّ.

ولكنّ الحكم يمكن أن يعني أيضًا وزنَ الأمور وإبداء الرأي فيها. هذا متعلّق بالتمييز بين الحقّ والباطل، وبين الخير والشرّ، وبالبحث عن بذور الكلمة الإلهيّة وآثار حقيقة المسيح، كما أعرب عنه المجمع الفاتيكانيّ الثاني وجعله إحدى مهمّات الكنيسة.

**٢.٥. الدين المسيحيّ هو إتمام الأديان كلّها:** إنّ البحث عن الحقيقة والخير في الأديان

(١) الرسالة إلى الكولسيّين، ١: ١٩ – ٢٠.
(٢) إنجيل يوحنّا، ١٤: ٦.
(٣) راجع الرسالة إلى الأفسسيّين، ٤: ١٣؛ الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين، ١٣: ٩ – ١٠.

المسيحيّة يرتكز على أنّ هذه الحقائق وهذا الخير من فعل العناية الإلهيّة وشعاع من حقيقة المسيح. وهكذا فإنّها ليست غريبة عن الكنيسة والمسيحيّة. وبالعكس فإنّ الدين المسيحيّ هو نقطة ارتباط الأديان ومقام إتمامها. لأنّ غير المسيحيّين على حدّ قول المجمع الفاتيكاني الثاني «ينتظمون في الاتجاه إلى شعب الله». والكنيسة «تعتبر كلّ ما تجده في الأديان من خير وحقيقة تمهيدًا للإنجيل وهبة المسيح الذي ينير كلّ إنسان». هذا أساس المطالبة والمهمّة بأنّ المسيحيّين «عليهم أن يتدبّروا كلّ ما تحتويه قلوب الناس وعقولهم وشعائر دينهم وثقافتهم من بذور الخير، ويجتهدوا في شفائه والسموّ به وإتمامه»[1].

وإنّ مهمّة المسيحيّة بأن تكون كمال الأديان، تحتوي أيضًا على الإقرار بأنّ المسيحيّة نفسها في مسيرة نحو المعرفة التامّة لحقيقة المسيح الكاملة. فملء قامة المسيح لا يُبلَغ إلّا في آخر الزمان[2]. وحتّى البلوغ إلى هذا الهدف، على الكنيسة أن تنقاد لعمل الروح القدس «يرشدها إلى الحقيقة كلّها»[3]. وإنّ أحد سبل الروح القدس هو اللقاء بالتقاليد الدينيّة الأخرى واستعداد الكنيسة للانفتاح تجاه تراث هذه الأديان والطواعيّة لعمل الروح القدس الحرّ في عمله واتّجاهاته.

## ثانيًا: الإسلام في النظرة المسيحيّة

نتحوّل الآن إلى تطبيق ما جئنا على ذكره حتّى الآن من معطيات ينطلق منها الفكر المسيحيّ، على الإسلام، ونحاول أن نوضح بطريقة أدقّ موقف المسيحيّة من الدين الإسلاميّ.

### أ. القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة

إنّ حجم القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة أكبر ممّا يظنّ البعض. ونوعيّة هذه القيَم المشتركة أفضل ممّا يتوهّمُ من لا يملك إلّا معرفة ضئيلة لما ورد في مصادر الوحي عند الدينين، أي الكتاب المقدّس، ولا سيّما الإنجيل وأسفار العهد الجديد عند المسيحيّين والقرآن الكريم عند المسلمين، وأعمق ممّا يعي من لا يحكم في الأمور إلّا من خلال الاختبار العمليّ لبعض أحوال البُعد والنفور بين المسلمين والمسيحيّين.

ولا عجب في أن يكون الإسلام على هذا القرب من المسيحيّة، إذ إنّ النبيّ محمّداً كان له إلمامٌ

(١) نور الشعوب، ١٦ – ١٧.
(٢) راجع الرسالة إلى الأفسسيّين، ٤: ١٣.
(٣) إنجيل يوحنا، ١٦: ١٣.

غير يسير بما جرى عليه الرهبان في مواطن نسكهم والرعايا المسيحيّة في البقاع الممتدّة بين شماليّ الجزيرة العربيّة ومشارف فلسطين وسورية. فكان للقرآن الكريم ذكرٌ طيّب للرهبان في تعبّدهم.

ثمّ إنّ ما نقرأه في صفحات القرآن الكريم من قصص الأنبياء، ومن أنباء عن السيّد المسيح ومريم البتول أمّه، لدليل جليّ على أنّ الإسلام منذ مطلع دعوته كان يرى بين مقوّماته ومقوّمات المسيحيّة قرابة فريدة.

فالقيم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة التي نحن بصددها كثيرة في أصولها وفروعها. ولا يتّسع المجال هنا إلّا لذكر القليل القليل منها. فأكتفي بذكر مَثَلين يوضحان ما أُلمحتُ إليه من القرب بين العناصر الدينيّة في الإسلام والمسيحيّة.

١. إنّ التسابيح والأدعية التي نقرأها في القرآن الكريم وفي الحديث النبويّ الشريف فيها من النصوص ما هو قريب جدًّا ممّا نجده في تراث الصلوات والأدعية المسيحيّة. وأورد هنا على سبيل المثال الصلاة التي علّمها السيّد المسيح لتلاميذه، وأُقابلها بما نُقل في الحديث الشريف.

- قال السيّد المسيح: «فأنتم صلّوا هكذا: أبانا الذي في السّماوات، ليتقدّس اسمُكَ، ليأتِ ملكوتُكَ، لتكن مشيئتُكَ على الأرض كما في السماء. خبزَنَا كفافنا أعطنا اليوم. واترك لنا ما علينا كما تركنا نحن لمن لنا عليه، ولا تُدخلنا في التجربة، بل نجِّنا من الشرير»[1].

نقابل بين هذه الصلاة التي يتلوها المسيحيّون بطريقة متواصلة والدعاء الذي دوّنه أبو داود في سننه عن أبي الورداء، عن النبيّ محمّد: «ربّنا الله الذي في السماء، تقدّس اسمُك، أمْرُكَ في السماء والأرض. كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك في الأرض. اغفر لنا حَوبَنا وخطايانا، أنتَ ربّ الطّيبين. أنزل رحمةً من رحمتك وشفاءً من شفائك على هذا الوجع فيبرأ».

٢. إنّ أوضح ما يَظهر القُرب في القيَم المشتركة بين الإسلام والمسيحيّة هو في مجال الإحسان، في القيَم الأخلاقيّة وما ينتج عنها من وصايا تأمر بالخير وتنهى عن الشرّ.

ووصايا الله هذه تأمر بعبادة الله، واحترام اسمه القدّوس، وإكرام الوالدين، وتحريم القتل، والزنى، والسرقة، وشهادة الزور. وقد وردت بآيات متماثلة في التوراة والإنجيل والقرآن[2].

اتّضح ممّا جاء عرضه في هذه العُجالة أنّ بين الإسلام والمسيحيّة علاقات قُربى، وإن باعدت

(١) إنجيل متّى، ٦: ٩ - ١٣.
(٢) راجع الخروج، ٢٠: ٢ - ١٧؛ مرقس، ١٠: ١٨ - ١٩؛ متّى، ١٩: ١٨ - ١٩؛ لوقا، ١٨: ٢٠؛ سورة الأنعام: الآيتان ١٥١ - ١٥٢؛ سورة الإسراء: الآيتان ٢٢-٣٩.

بينهمـا بعض أيّام التاريخ. وقد يكون في حقبة التاريخ الحاضـرة من المهمّ جدًّا العكوف على تبيان مفصّل للعناصر المشتركة بينهمـا في الدين والقيَم الأخلاقيّة والقواعد المسلكيّة. فمثل هذه الدراسة ومثل هذا العرض يمهّدان السبيل إلى فهم متبادل أدقّ وأوسع أو إلى تفاهم أكثر شمولاً. وما أحوجنا إلى ذلك في عصر نعيش فيه معًا حاضرًا مشتركًا على الصعيد العالميّ، ونسعى فيه معًا إلى بناء مستقبل مشـترك، نمارس فيه التضامن الشامل ونعـود فنكتشف صدق ما صرّح به المجمع الفاتيكاني الثاني: «تنظـر الكنيسة باحترام إلى المسلمين الذي يعبـدون الله الواحد الحيّ القيّوم الرحيم القادر على كلّ شيء، خالق السماء والأرض، الذي كلّم البشر».

ثـمّ نعود فنختبر ونتذوّق ما أكّـده القرآن الكريم في سورة المائدة: **﴿ولتجـدنّ أقرَبَهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى...﴾**[1].

## ب. سؤال أساسيّ: ما يقول الفكر المسيحيّ في صحّة بعثة النبيّ محمّد وإنزال القرآن؟

### ١. النواحي الإيجابيّة

إنّ الفكر المسيحيّ يقابل بالتقدير أنّ رسالة محمّد وتعاليم القرآن قد أدّت إلى تقريب الناس من خلاص الله. فإنّهـا قـد قادت المشركين العرب إلى الإيمان بالله الواحـد وأوضحت لهم ولأتباع الإسلام قيم الخـير وقواعـد الصلاح. ثمّ إنّها تضمّنت معرفة – ولو كانت غير كاملة في نظر المسيحيّين – للسيّد المسيـح. وأدّت بذلـك كلّه إلى التغلّب على الكفر بالمسيح. وهكذا فالفكر المسيحيّ يرى – ولو أنّ القـرآن أنكـر ألوهيّة يسوع المسيح ونعـت عقيدة الثالوث الأقدس بأنّها شبيهـة بالإيمان بثلاثة آلهة – أنّ محمّدًا بفضل موقفه من يسوع المسيح وإيمانه به، يجب اعتباره على صلة به. وهذا يعني أنّه لم يرفض التوجّه إلى المسيح ولم يفضّل الانفصـال والابتعاد عنه تماماً، بل هو لا يزال قائماً في نطاق معرفة واضحة للمسيح واعتراف صريح به.

وهكذا يمكن اعتباره شبيهاً بالأنبياء الذين جاؤوا قبل المسيح. هذا يعني بالنسبة إلى محمّد أنّه جاء وبشّـر قبل القبـول بيسوع المسيح كما يعترف به الإيمان المسيحيّ، على مثـال الأنبياء القدماء الذين أبلغوا رسالتهم وأشاروا إلى المسيح – وقادوا الناس إلى معرفته – وإن كانت هذه المعرفة ناقصة.

ثـمّ إنّه يمكن إدخال محمّـد في عداد أولئك الأشخاص الذين ذكرهـم العهد العتيق من الكتاب

(١) سورة المائدة: الآية ٨٢.

المقدّس، وحدّث عن بعض كلامهم وأكّد أنّ هذا الكلام جاء بوحي من عند الله، وإن لم يُحسَبوا من عداد الأنبياء المعترف بهم.

أو يمكن اعتبار محمّد من جماعة الأنبياء الأصحّاء الذين هدَوا الناس بأعمالهم وأقوالهم إلى الإيمان بالله والتوبة، دون أن يطالبوا بأنّهم يُبلغون الناس رسالة نهائيّة من عند الله، ودون أن يؤكّدوا أنّهم كانوا في تصرّفهم خالين من الخطإ والشطط.

هذا كلّه يعني أنّه لا يجوز الحكم المجمل الخالي من التمييز العادل على محمّد بأنّه نبي كاذب. من جهة أخرى يجب التنبيه لأنّ النشاط النبويّ المحدّد أو الكلام الذي يقود الناس إلى الحقيقة والخير، لا يدلّ من باب الضرورة على أنّ ذلك النشاط وذلك الكلام قد حصلا من جرّاء وحي إلهيّ صحيح، أي إنّه، إن كان أحد يقول الحقّ ويدعو إلى الخير، فذلك لا يعني أنّه يعمل بسلطان مباشر من عند الله وبفعل وحي إلهيّ.

## ٢. موقف اللاهوت المسيحيّ

ولكنّ الإسلام ينظر إلى بعثة محمّد كدعوة إلى اعتبار الإسلام الدين الحقيقيّ النهائيّ، وبذلك إلى الخضوع له في الإيمان والعمل. هذا يعني بطريقة واضحة الدخول في الإسلام.

والسؤال هو: هل يستطيع المسيحيّون انطلاقًا من معايير إيمانهم الخاص أن يتقبّلوا هذه الدعوة ويتّبعوها؟

هنا تكوّن الحقائق الملزمة في الإيمان المسيحيّ القاعدة للبتّ في قضيّة صحّة بعثة محمّد النبويّة في نظر المسيحيّة. هذا يعني أنّ من ينادي برسالة تناقض صريحًا الحقائق الإيمانيّة الملزمة، لا يمكن أن يكون نبيّاً، يحقّ له أن يؤكّد سلطان رسالته الشاملة ويطالب بالخضوع لها في الإيمان والعمل.

هذه هي النقطة الحاسمة التي تفصل بين المسيحيّين والمسلمين في قرار إيمانهم. فإنّ ما جاء في القرآن الكريم عن يسوع المسيح (أي أنّ عيسى ليس ابن الله، بل رجلاً أنعم الله عليه ونبيّاً، وأنّه لا صلة له بالخلاص كأن يكون مخلّص العالم)، وما جاء عن الثالوث الأقدس (الذي تعتبره أكثريّة المسلمين قولاً بثلاثة آلهة)، كلّ هذا يناقض مناقضة صريحة الحقائق المركزيّة الملزمة في العقيدة المسيحيّة.

ثمّ إنّ القرآن ينعت محمّدًا بأنّه «خاتم النبيّين»[1]، والإسلام يعتبر القرآن كلام الله النهائيّ والملزم

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٠.

عامّـة، موجّهًا إلى الناس جميعًا. مثل هذه المقولة التي لا تتّفق وإيمان المسيحيّين بأنّ الله أوحى بذاته بنوع نهائيّ لا يمكن التفوّق عليه في يسوع المسيح.

هذه هي النقاط الأساسيّـة التي تفصل بين العقيدة المسيحيّة وإيمان الإسلام. يستطيع المسيحيّين والمسلمـون أن يهيبـوا بصفـات النبـيّ محمّد الرفيعـة من فطنـة وحكمة، وحـزم وغيرها. ويمكن المسيحيّون أن يعتبروا محمّدًا رجلاً نابغة تلفّظ هنا وهناك بكلمات نبوّية قرّبت الناس من الإيمان بالله وحثّتهم على ممارسة الخير.

ولكـنّ القرار الأخير، قـرار الإيمان الذي يعترف بأنّ محمّداً نبـيّ الله ورسوله الذي بعثه لإبلاغ رسالـة وحي سماويّ إلى جميع الناس، وأنّ القرآن من ثمّ وحيٌ منـزلٌ مـن عند الله، وأنّ الإسلام دين الحقّ، هذا سيبقى الأمر الذي يفصل بين إيمان المسلمين وإيمان المسيحيّين إلى مدى لا يعلمه غير الله تعالى.

وينبغـي للمسيحيّين وللمسلمين أن يصبروا على هـذا الاختلاف وعلى أمثاله بين عقائدهم في جوّ من التفهّم والتصافي. وأن لا يعطّل ذلك استعدادهم للحوار النصوح والتعاون الخيّر.

# دراسات وأبحاث

# الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ (٢): المنطق والإدراك العقليّ

خنجر حميّة[١]

**في معالجته للمنطق والمعرفة عند أبي البركات البغداديّ، يعدّد الباحث المَواطن التي كان فيها للبغداديّ إسهامات وإبداعات؛ أوّلاً في المنطق ومن ثمّ في مسألة الإدراك العقليّ. ففيما يتعلّق بالمنطق الصوريّ، قال أبو البركات بنسبيّة المعرفة – بمعنى أنّ المعرفة بالأشياء تتفاوت بحسب ما ندركه منها كمالاً ونقصاً، لا بمعنى أنّه يعتبر المفاهيم والتصوّرات مجرّد أشباح للواقع العينيّ –، وبأنّ الكليّات هي مجرّد أسماء لا حقائق، كما كان له نظرته الخاصّة للحدود والأسماء إذ اعتبر أنّ ما يُطلَق على الأشياء من حدود تُعرّف بها، إن هي إلّا مواضعات نتّفق عليها، تتّسع مع اتّساع معارفنا. كذلك كان أبو البركات سبّاقاً في القول بإمكانيّة تركّب القضيّة الحمليّة وارتباط ذلك بتعدُّد الحكم فيها.**

**أمّا فيما خصّ مسألة الإدراك، فقد اعتبر أبو البركات التفرقة بين مدرَكات حسّيّة وأخرى عقليّة، وبالتالي، بين مدرِك عقليّ ومدرِك حسّيّ، تفرقةً مصطنعة، تكبّدها المشّاؤون كيما يتفادوا القول بانقسام الصور العقليّة وانقسام النفس بنتيجته، فكان له رؤيته الخاصّة في هذا الشأن.**

كنّا قد تعرّضنا في العدد السابق لمنهج أبي البركات البغداديّ، والذي سمّاه بـ «التأمُّل الذاتي»، فلاحظنا مدى تماسك منظومته حين تعاطيها مع غير مفردةٍ من مفردات الفكر الفلسفيّ السائد في أيّامه. كما كنّا قد اطّلعنا على تسويغ أبي البركات لمشروعيّة المنطق من ناحيةٍ معرفيّة. أمّا الآن، فسوف نحاول أن نفصّل في إسهامات أبي البركات في المنطق العربيّ الذي كان له فيه فهمٌ متقدّمٌ خرج به عن التقليديّة والجمود فمهّد الطريق لمن أتى بعده من النظّار المسلمين، بل وتخطّاهم إلى معالجةِ موضوعاتٍ لم تجد لها مطرحاً إلّا في ربوع المنطق الرمزيّ الحديث.

ولمّا كنّا قد تطرّأنا سابقاً لفهم أبي البركات للمعرفة الحسّيّة، فإنّنا سوف نعالج ههنا فهمه للإدراك العقليّ. فهو لا يبتعد، في هذا الموضوع كذلك، عن ما عهدناه من جرأته وإبداعه وانسجامه مع

(١) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

منهجه، ما أدّى به إلى الافتراق عن المشّائيّين الذين سادوا الساحة الفلسفيّة في عصره.

## أوّلاً - المنطق وبعض مشكلاته

### ١. الألفاظ والمعاني

قد يُتوهَم أنّ الألفاظ التي يعبّر بها البشر عن مقاصدهم تدلّ على المفاهيم أو متصوّرات الأذهان، وعلى موجودات الأعيان على نسق واحد، ويرى أبو البركات[١] أنّ السبب في ذلك هو أنّ الإنسان في مبدإ نظره قد لا يشعر بالفرق بين ما يدركه من المفاهيم والصور وبين ما يعلمه من الموجودات الخارجيّة. فلذلك يتعامل مع الألفاظ على أساس أنّها أسماء مشتركة موضوعة لكليهما على نسق واحد، وأنّ دلالتها عليهما دلالة واحدة، حتّى يُسمّى خيال زيد أو صورته زيداً، وصورة الإنسان إنساناً[٢].

ولكنّ الأمر - حسب أبي البركات - ليس كذلك، إذ الأسماء توضع في الحقيقة لمتصوّرات الأذهان[٣]، وتدلّ بواسطة ذلك على الموجودات، ودليل ذلك أنّ المرء قد يرى فرساً من بعيد فلا يتحقّقه ولا يتمثّل منه في ذهنه حقيقة صورته، فيتصوّره حماراً، فيسمّيه بحسب ما تصوّرَه في ذهنه، لا بالاسم الموضوع لحقيقته[٤]. وقد يتصوّر من الكثيرين صورة واحدة فيطلق عليهم من الألفاظ أو الأسماء ما يتناسب مع ما تصوّره من هذه الوقائع، كما يطلق على زيد وعمرو وبكر اسم الإنسان، أو على الفرس والإنسان اسم الحيوان[٥].

ومثل هذا الاعتقاد من أبي البركات، يفتح الأفق أمامه نحو مذهب يقترب من القول بنسبيّه المعرفة من جهة، وبأنّ الكليّات هي مجرّد أسماء، لا حقائق، من جهة أخرى. ذلك أنّ المعاني التي يتصوّرها العقل من خلال مواجهته للأشياء، ويستنبطها من الوقائع، إنّما هي المعاني التي يُقدَّر للإنسان أن يطّلع عليها حسب ملكاته وقدراته وإمكاناته وظروفه كمدرِك من جهة، وأوضاع

---

(١) أبو البركات هبة الله بن عليّ بن ملكا البغداديّ، الكتاب المعتبر في الحكمة (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانيّة، ١٩٣٨م)، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع ما ذكرناه في الجزء الأوّل من الدراسة (في العدد السابق من المحجّة) حول المراحل الثلاث لحضور الصور في الذهن: التصوّر، الفهم، والمعرفة.

(٤) المعتبر، الجزء ١، الصفحة ١٢.

(٥) المصدر نفسه؛ يقول: «قد يتقرّر للأشياء الموجودة في الأعيان صور في الأذهان، كأنّها مُثُل وأشباح يلحظها الإنسان بذهنه وأعيانها الموجودة غير ملحوظة، وعليها يدلّ بالألفاظ أوّلاً، وبتوسّطها تدل الألفاظ على موجودات الأعيان ثانياً».
يلاحظ: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٤.

المـدرَك وأحوالـه وملابساته من جهـة أخرى[1]. فكل إنسـان إنّما يتمثّل مـن الوقائع في حدود ما يتكشّـف له منها، وقـد تختلف المعاني التي تدرَك من شيء واحد، بـين شخص وآخر، وبين وضع وآخر، وظرف وآخر.

فإذا تصوّر شخص من زيد خصوص صفة الكاتب وعناصرها الواقعيّة التي تشكّلها، لأنّ ذلك هو ما تبدّى له في باديء النظر، فإنّ شخصاً آخر قد يتصوّر من زيد معاني أخرى كالحلم وما يتشكّل منـه من عناصر[2]، فيطلق كلّ واحد أسماء على زيد تناسـب المعنى الذي تصوّره منه فيسمّيه الأوّل كاتباً والثاني حليماً... إلخ. فيدلّ اللفظ، إذا ما أُطلق على تمام المعنى المتصوّر، لكنّه لا يدلّ على تمام حقيقة زيد، ولا على جماع ما يتألف منه وجوده الواقعيّ من عناصر وصفات وأحوال.

واللفـظ الذي يطلقه كلّ إنسان على المعنى الـذي يدركه في كلتا هاتين الحالتين، هو اسمٌ لزيد، لكنّـه مرتبط ارتباطـاً جوهريّاً بخصوص المعنى الـذي أُدرك منه. لذلك، فألفـاظ الكليّات أسماء، تختلـف في صحّة إطلاقها على واقعة وجوديّة معيّنـة بملاحظة جهة المعنى المدرَك من هذه الواقعة، فالـذي يـدرك في زيد خصوصيّة كونه كاتباً يصحّ لـه أن يسمّيه كذلك، لكن لا يصح ذلك عند من لا يدرَك فيه مثل هذا المعنى، ولا يستقيم[3]. لكنّ مثل هذا النزوع النسبيّ عند أبي البركات لا يصل إلى حـدّ اعتبار المفاهيم والتصوُّرات مجرّد أشبـاح للواقع العينيّ لا تطابقه ولا تدلّ عليه ولا تكشف عنـه، ليدرَج هذا الفيلسـوف ضمن القائلين بنظريّة الشبح. وهو يفترض بشكل قاطع أنّ المفاهيم التي لا تعبّر عن حقائق واقعيّة هي مجرّد أوهام. فما يقصده أبو البركات من معنى النسبيّة هنا، هو أنّ المعرفـة بالأشياء إنّما تتفاوت بحسب ما ندركه منها كمالاً ونقصاً. فقد ندرك جميع ما يحيط بشيء مـا من الصفات والأحوال والعلاقات، وقد ندرك بعضها، فيتحصّل في الذهن من المعاني على قدر ما ينكشف لنا من حقائق الأشياء.

وسـوف يفتح مثل هذا المذهـب كذلك الباب على إعادة تقديم فهم مختلـف للحدود المنطقيّة، أعنـي لما يصحُّ أن تعرف به الأشياء حينما يـراد بيان حقيقتها بالألفاظ فيقال، مثلاً، الإنسان حيوان ناطق. لأنّ الحدود حينئذٍ سوف تصبح مقيّدة بجهات الإدراك، أعني أنّ الحدَّ يصبح، والحالة هذه، مرتبطـاً بخصوص ما يُعرَف من الأشيـاء، فتُحدُّ الأشياء بما يعرف من معانيهـا أو بما يتصوّره العقل مـن صفاتها وأحوالهـا وعناصرها. فيختلف الحدُّ بـين شخص وشخص، وتتوسّـع الحدود بتوسُّع المعرفـة، فكلما ازدادت معارفنا عن الأشياء، وتوسّعت المعاني التي نتصوّرها منها، توسّعت الحدود

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢.
(٣) المصدر نفسه.

التـي تُعرَّف بها هذه الأشياء. والفكرة الأساسيّة لهذا المذهـب تمَّ استلهامها فيما بعد عند ابن تيميّة حينمـا افترض أنّ الحدود تتوسّع بتوسُّع المعارف، وأنّها إنّما تتشكل من جماع ما يُدرَك من صفات المحدود. وعلى كلٍّ حال، فسوف نتوسّع في هذه القضيّة، فيما يلي من فقرات، بقدر ما تسمح لنا به هذه الدراسة.

## ٢ . مشكلة الذاتيّات والفهم الاِسميّ للحدود

ترتبـط هذه الإشكاليّة في المنطق ارتباطـاً وثيقاً بمسألة الكلّيّات، ذلك أنّ الأخيرة تنقسم، على وجه الحصر، إلى ما هو ذاتيّ وإلى ما هو عرضيّ. فلا تُفهَم مشكلة الذاتيّات، إذن، من دون تمهيد يُبيِّن فيه معنـى الكليّات ومعنى حصرها. وسوف يكون ذلك مقدّمة لاستيعاب قضيّة الحدود أو التعريفات، لأنّ المفاهيـم المجهولـة التي يراد اكتسابها، أعنـي تصوُّر معناها وإدراكه، إنّما تتـمّ بما اصطلح عليه بالذاتيّات. فلا تفهم الحدود إلّا بمعرفة طبيعة الذاتيّات في المنطق وحقيقتها، وهذا لا يتمُّ ولا يتحقّق إلّا بمعرفة معنى الكلّيّات ووجه تسميتها بذلك.

### ١.٢. الكلّيّات وانقسامها إلى الذاتيّ والعرضيّ

والكلّـيّ، بحسب أبي البركات، هو كلُّ لفظ يصـحُّ أن يُحمَل على كثيرين، أو أن يصدق على أكثر مـن شخصـ خارجيّ، كالإنسان المقول على زيد وعمرو. والكلّيّـة، هي في الحقيقة – حسب أبي البركات – للمعنى، أوّلاً وبالذات، وتطلق على اللفظ بتوسُّطه – بمعنى أنّه يقال للفظ إنّه كلّيّ بسبب كلّيّة معناه.

والكلّـيّ قد يُقـال على ما هو كلّيّ لما يُقـال عليه، أي على ما هو مقوِّمٌ لذاتـه، حتّى يكون تمام حقيقتـه، كالإنسـان المقول على زيد، أو يقال على ما هـو داخل في حقيقته دخولَ الجزء في الكلّ، كالحيوان الذي يقال على الإنسان وكلا هذين الكلّيّين يُسمّى ذاتيّاً عند المَناطقة.

وقـد يكون قولـه على ما يقال عليـه بمعنى زائد على هويّتـه عارض لهـا، كالأبيض يقال على الفَرَسـ، ويُسمّـى حينئذ عرضيّاً. والذاتيّ منه ما يصلح أن يقـال في جواب ما هو، كالحيوان الذي يقال في جواب ما هو لأنّ المجاب به يوفي حينئذ السائل كمال المعنى الذاتيّ المشترك لهويّتهما[1].

ومنـه – أي الذاتـيّ – ما لا يصلـح لذلك كالحسّاس الذي لو أُجيب به عنـد السؤال عن ماهيّة

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤.

الإنسان والفَرَس لدلّ على بعض الهويّة الذاتيّة المشتركة بينهما لا على تمامها[1].

والكلّيّات المقولة في جواب ما هو، قد يصدق أكثر من واحد منها على أشياء محدّدة، وتختلف فيما بينها بالعموم والخصوص، كالجسم والحيوان والإنسان، الصادقة على زيد وعمرو. لكنّ الجسم أعمّ من الحيوان وهو أعمّ من الإنسان، لأنّ الأوّل يقال على زيد والفرس، والثاني على زيد والفرس. أمّا الثالث فلا يقال إلّا على زيد وعمرو.

والكلّيّ الأعمّ يُسمّى جنساً للأخصّ، والأخصّ يُسمّى نوعاً بالنسبة إليه. وأوّل كلّيّ يقال على الأشخاص المتفقة في الحقيقة يسمى نوعاً لكن لا باعتبار إضافته إلى الأعمّ منه، بل باعتبار قوله على الأشخاص مباشرة وبلا واسطة. فالنوع إذن نوع حقيقيّ وهو تمام هويّة ما يصدق عليه من الأشخاص، وإضافيّ وهو الكلّيّ الذي هو أخصّ من كلّيّ آخر[2].

والكلّيّ الذي لا يقال في جواب ما هو يُسمّى فصلاً، وهو لا يصلح أن يقال في جواب ما هو من الذاتيّات. فهو لا يوفي حقيقة الهويّة التي يُسأل عنها، لكنّه لذاتيّته من متمّمات الحقيقة[3].

والأنواع تفضّل بخصوصها عموم أجناسها، لأنّها تختصّ دون الأجناس بفصل من الفصول، كاختصاص الإنسان، دون الحيوان، بالناطق. ومثل هذه الفصول تميّز الأنواع المشتركة في طبيعة الجنس المقول عليها. وهي يجاب بها عن سؤال «عن أيّ شيء هو»، يعني «أيّ شيء هو النوع من جنسه؟» كقولنا في الإنسان «أيّ حيوان هو؟» فيقال، «ناطق». فالذاتيّ، إذن، إمّا أن يكون نوعاً، أو ما يشتمل عليه النوع. وما يشتمل عليه فهو إمّا الجنس الذي به يشارك غيره من الأنواع، وإمّا الفصل الذي به يتميّز عن غيره من الأنواع التي تشاركه في الجنس[4].

وعليه، فكلّ ذاتيّ إمّا مقولٌ في جواب «ما هو»، وإمّا مقول في جواب «أيّ شيء». فكلُّ ذاتيٍّ، إذن، إمّا نوع لما هو ذاتيّ له، وإمّا جنس وإمّا فصل[5].

والعَرَض كذلك - وهو الذي لا يقال في جواب «ما هو»، ولا في جواب «أيّ شيء هو» - إمّا أن يختصّ عروضُه بنوع دون غيره من الأنواع، وسُمّي خاصّة، أو أن يشاركه فيه غيره من الأنواع فيُسمّى عَرَضاً عامّاً[6].

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤.
(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥، ١٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

وقد تكون الخاصّةُ خاصّةً لواحد شخصيّ كالكون، لا من أب ولا أمّ لآدم، أو لواحد كلّيّ كالضحك للإنسان، ولا يعتبر فيها أن تكون في كلّ وقت لما هي خاصّة له. فقد تكون كذلك كبادي البشرة للإنسان، وقد تثبت له وقتاً ما، كالشيب والشباب، ولا يعتبر فيها أيضاً أن تكون لجميع جزئيّات ما هي خاصّة له، بل يجوز أن تكون لبعض، كالنبوّة التي تثبت لبعض أشخاص البشر[١].

ولقد عرّف المناطقة – حسب أبي البركات – الذاتيّ بأنّه الوصف الذي إذا فهمته وأخطرته بالك ثمّ فهمت الموصوف به وأخطرته ببالك معه، لم يمكنك أن ترفع الوصف عن الموصوف، حتّى تستثبت الموصوف مجرّداً في ذهنك عن ذلك الوصف، ولا تجد إمكان تصوّر الموصوف إلّا بعد تصوّر الوصف، وتجد عندها أنّ رفع الوصف يقتضي رفع الموصوف. كالحيوان للإنسان والشكل للمثلّث. وما لا تكون هذه حاله، فهو عَرَضيّ، سواء كان لازماً للشيء حتّى لا يرتفع عنه، تصوُّراً أو وجوداً، كتساوي الزوايا القائمتين في المثلّث. أو في الوجود دون التصوُّر كالسواد للشخص الذي خُلِق أسودَ. والعَرَض لا يكون تصوُّره واجب التقدّم على تصوّر موصوفه، ولا يوجب رفعه رفعه[٢].

### ٢.٢. معنى الذاتيّ عند أبي البركات

ويقدّم أبو البركات ههنا تصوُّراً خاصّاً لمعنى الذاتيّ سوف يستثمره فيما يأتي حينما يعرض لنا مذهبه في الحدود والتعريفات[٣]. يفترض أبو البركات أنّ مفهوم اللفظ الذاتيّ، بحسب اللغة، لفظٌ نسبيّ، تنسب الصفات المسمّيات به إلى الذوات الموصوفة. ولأجل ذلك فلا يختصّ هذا اللفظ بصفة بعينها دون صفة، بل يصحّ إطلاقه على كلّ صفة لها إلى ذات الموصوف نسبة ما، قريبة أو بعيدة.

لكنّ قوله على ما هو أقرب من الصفات إلى ذات الموصوف، وأشدّ وضوحاً في ثبوتها له، أحقُّ وأولى. ولأجل ذلك يصحّ قوله على معقول ذات الشيء حتّى تكون صفة الشيء العقليّة ذاتيّة له كحقيقة الإنسان للإنسان الموجود، وكمعقول الشمس للشمس الموجودة. ويصحّ قوله على الداخل في حقيقة الشيء – حسب الاصطلاح – دخول الجزء في الكلّ، كالحيوان والناطق للإنسان. وعلى الأعراض الثابتة للشيء بحسب ذاته، لا بحسب شيء خارج عنه – وهي التي

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦.
(٣) المصدر نفسه.

يصطلح عليها بالأعراض الذاتيّة - كالثقل للأرض، والخفّة للنار[1]. ويصح كذلك قوله على الصفات التي تقال على الشيء، بما هو ذلك الشيء، لا بما هو أعمّ منه من حيث هو أعمّ، ولا بما هو أفضل منه بما هو أفضل كمساواة الزوايا من المثلّث لقائمتين، الذي هو وصف للمثلّث بما هو مثلّث، لا للشكل من حيث هو شكل، ولا لمتساوي الأضلاع بما هو كذلك[2].

فإذا أُطلق لفظ الذاتيّ على وصفٍ لتمييزه عن أوصاف أخرى، فإنّما يُقصَد بذلك قربُ نسبته إلى ما يقال عليه ويوصف به، وليس ذلك بحسب مفهوم اللفظ ممّا يتخصّص بوصف دون وصف، وإن كان ببعضها أولى وأحقّ.

وإذا كان هذا هو حال الذاتيّ، فكذلك هو حال العرَضيّ، بمعنى أنّ العَرَضيّ يُقال لمفهومات عدّة تقابل مفهومات الذاتيّ ومعانيه، فيقال لكلّ ما ليس بذاتيّ، بوجه من الوجوه، إنّه عَرَضيّ. فلذلك تكون صفةٌ ما لشيءٍ ذاتيّةً بوجه ما، وعرضيّة بوجه آخر[3]. فما اصطلح عليه، إذن، بالصفات العَرَضيّة يصحّ أن يقال عنها ذاتيّة، فإنّ من عَرَف إنساناً طويلاً كاتباً، فقد جعل كلَّ واحدٍ من الإنسان والطويل والكاتب ذاتيّاً له من حيث عرفه وسمّاه[4].

### ٣.٢. الفهم الاسميّ للحدود

ويحيل مثلُ هذا الفهم للذاتيّات عند أبي البركات على فهم مختلف للحدود. ذلك أنّه إذا كانت الذاتيّات هي الأوصاف التي تُعرَف من الأشياء في باديء النظر، وتُدرَك ملتصقةً بها عند مشاهدتها أو إدراكها، فيصبح الحدُّ حينئذٍ هو تعريف الشيء بأقرب أوصافه إليه، سواء كانت تندرج ضمن ما يسمّى اصطلاحاً بالأجناس والفصول - وهي التي تشكّل الحدّ عند المناطقة -، أو ضمن ما يُسمّى بالأعَراض - وهي التي تشكّل الرسم عندهم. فكلّ تعريف بالأوصاف المدرَكة من شيءٍ في باديء النظر، الملتصقة به، الواضحة الثبوت له عند معاينته، فهو حدّ. وعليه فكما يصحّ إطلاق لفظ الحدّ على ما يتركّب من الأوصاف القريبة، يصحّ أن يطلق على ما يتركّب من الأوصاف البعيدة، لأنّ تلك صفات ذاتيّة، وهذه كذلك، وإن كان إطلاق عنوان الذاتيّ على تلك أحقّ وأولى.

ولما كانت معرفة البشر بالأشياء تختلف باختلاف الأشخاص من جهة، وباختلاف أوضاع الموجودات من جهة أخرى، فيتصوّر الواحد منهم من موجود محدّد صفات بعينها أو أحوالاً،

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٦-٢٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٧-٢٨.

ويتصوّر الآخر صفاتاً أخرى وأحوالاً أخرى - وجب حينئذ أن تختلف الحدود باختلاف الأشخاص والأوضاع، أو بعبارة أخرى، باختلاف المعاني المتصوّرة منها، فيعرّف كلّ واحد منهم الشيء بما يتناهى إليه من صفاته وأحواله، وبما يتصوّره منه من معانٍ. وبالتالي، تتوسّع الحدود وتضيق بتوسّع معارفنا وإدراكاتنا عن الأشياء، وبتوسّع ما يتبدّى لأذهاننا منها وينكشف لعقولنا من صفاتها وأحوالها.

ويعلّل أبو البركات ذلك بأنّنا إذا تأمّلنا أشخاص الموجودات كزيد مثلاً، وجدناه من حيث هو ذلك الشخص مجموع أشياء كثيرة، كالجسميّة وما فيها من شكل ولون وحرارة وبرودة، وما لها من أجزاء، ممّا ندرك بعضه بالمباشرة والبداهة والارتجال، وبعضَه بالتدبُّر والتأمّل والتبصُّر، وهي بمجموعها، أعني بكلّيّتها، تشكّل ذلك الشخص بما هو واحدٌ يُقصَد بالإشارة، ويتمّ التثبّت منه مع تبدّل مكانه أو زمانه[١].

فإذا علمنا من شخص مثلاً أنّه هو زيد وأنّه جسم، وأنّه شكل، وأنّه الكاتب، وأدركنا أنّ الذي يكون به ذلك الموجود بعينه أو ذلك الشكل بعينه، قد يكفي فيه جسميّته لأنّها الأصل، فتكون جسميّته هي ما يكون به الشيء هو ما هو، أعني ذاته، وما زاد عليها فهو من الأعراض التابعة اللاحقة لتصوّره من حيث كونه ذلك الشيء[٢].

ويمثّل له بالكرة المجسّمة معتبراً أنّها إنّما تكون كذلك، أعني مجسّماً كرويّاً، بجسميّتها وكرويّتها، وما عدا ذلك من لون وقوام فهو عَرَضيّ لمفهوم الجسم الكرويّ[٣]. فالحدُّ، إذن، هو الأوصاف التي يكون بها الشيء عندنا ما هو، كالكاتب مثلاً، فإنّ للكاتب أوصافاً هو بها على ما هو عليه. كالقوى الخياليّة الفكريّة المتصوّرة للكتابة، المريدة لها، والأعضاء التي هي أدوات فاعلة. فإذا عرِّف بمثل هذه الأوصاف التي يصحّ وصفه بالكاتب لأجلها، ولأنّها أقرب إليه وألصق بعنوانه، قيل هذا هو حدّه، وإذا عُدِمَ من تلك الأوصاف واحد لم يبق الكاتب هو ما هو، أعني كاتباً[٤].

فكل ما يكون به الشيء هو ما هو من الأوصاف فهو ذاتيّ، داخل في معناه المقصود منه، والتي ترافق هذه الأوصاف من أجل أوصاف أخرى تسمى عرضيّة[٥].

هذا فيما يختصّ بما نعلمه من الأشياء من صفاتها الملتصقة بها، أمّا فيما يختصُّ باختلاف إدراك

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٢٩.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.

البشر للأشياء، وتنوُّع اختياراتهم لها ومعرفتهم بها، فيمثّل له أبو البركات بمعرفتنا لشخص ما ومعرفته لنفسه، ذلك أنّ ما نقوله عن شخص في محاولة تعريفه غير ما يقوله هو عن نفسه، فقد نعرِّفه بما يشكّل جسميّته، وقد يعرِّف نفسه بما يشكل قواه النفسيّة وملكاته الداخليّة، وذلك لأنّنا نعرِّفه ونحدّه من حيث عرفناه، وهو يعرّف نفسه من حيث عرفها. وما عَرَفناه به، غير ما عرف به نفسه[1].

وعليه فالحدود تختلف بين البشر، بحسب اختلاف ما يدركونه من الأشياء، ولأجل ذلك تختلف وتتباين، وتضيق وتتّسع، وتتفاوت بحسب ما يُعرَف من جهات الأشياء وأوصافها وأحوالها.

وإذا كانت الحدود كذلك، فهي إذن مجرد أسماء، أو هي حدود بحسب الأسماء، والأسماء إنّما هي أسماء للمعاني، والمعاني إنّما هي معانٍ للموجودات. والشيء قد يُسمّى باسم بحسب سمة أو أوصاف، فيكون الحدّ الذي بحسبه يكون مركّباً من مجموع تلك الأوصاف، فإذا سُمّي الإنسان مثلاً بالكاتب فيقال عليه هذا الاسم أنّه فاعل الكتابة[2]. وإذا سمّي بالعالم، فيكون حدّه الذي له بحسبه أنّه الذي له علم، وإذا سمّي إنساناً، كان حدّه الذي بحسبه هو الحيوان الناطق[3].

فإذا كان من يسمّي إنّما يسمّي ما يعرفه، ومن الحيثيّة التي يعرفه بها، فكذلك الحادّ (الذي ينشيء الحدّ) إنّما يحدّ ما يسمّيه ومن الحيثيّة التي يسمّيه بها. ففي كلّ حدٍّ إذن وبحسب كلّ اسم صفات ذاتيّة، هي بحسب اسم آخر ومن جهة أخرى صفات عَرَضيّة. إذ صفة الكاتب عرضيّة مثلاً للإنسان من حيث هو إنسان، ذاتيّة للكاتب من حيث هو كاتب. والحيوان الناطق عرضيّ للكاتب من حيث هو كاتب. والحيوان الناطق عرضيّ للكاتب من حيث هو كاتب ذاتيّ للإنسان من حيث هو إنسان[4].

ولا يضرّ خفاء بعض صفات الموجود في صحّة الحدّ، لأنّ «العارف [حسب أبي البركات] يسمّي ما عرف من حيث عرفه، ويحدّ ما سمّى من حيث سمّاه. فالحدّ حدّ بحسب الاسم، والاسم والحدّ بحسب المعرفة، فالذي يسمّي من حيث عرف يفسّر الاسم بالحدّ الذي هو تفصيل المعرفة، والمجهول غير داخل في الحدّ الذي بحسبه سمّى المسمّى، وحدّ الحادّ، والجهل بالمجهول غير قادح في العلم بالمعلوم من حيث علم. فإنّا إذا عرفنا من شيء كالثلج أنّه جسم أبيض ثمّ جهلنا من أمره،

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٦١- ٦٢.
(٢) المصدر سابق، الصفحة ٦٢.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه؛ انظر الصفحتان ٦٦-٦٧.

هـل هو قطن أو ثلج، لم يضرّ جهلنا بذلك في معرفتنا بجسميّته وبياضه، فإذا سمّيناه باسم يدلّ على معرفتنـا ثمّ حدّدناه بحسب ذلك الاسم وَفَينا حينئذٍ الاسم شرَحَه، والمعرفة بيانَها من حيث عرفناه، ويبقـى ما جهلناه كما جهلناه حتّى نعلمه بعلم آخر. فلو كان للشيء الواحد صفاتٌ وعلمنا بعضها وجهلنـا البعض الآخر، لم يضرّ جهلنا بما جهلناه، في علمنا بما علمنـاه، إذا استقصينا علم المعلوم بما يعلم به، وسمّيناه من حيث عرفناه وحدّدناه من حيث سمّيناه»[١].

فالحدود اعتبـارات عقليّة ذهنيّة، تختلف باختلاف الأسماء، وهـذه تختلف باختلاف الحيثيّة التـي تُدرَك بها الأشيـاء وتُرَى، أو باختـلاف الأوصاف التي تُعرَف منهـا، فبحسب ما يدرك من أوصاف الأشياء تشكّل الأسماء وبحسب الأسماء تركّب الحدود. فلا استقرار إذن لحدّ، ولا ثبات. بـل تتغيّر الحدود بتغـيّر الأسماء، وهذه بتغيّر ما يدرك من الصفات. وتتوسّـع بتوسّع ما يعرفه البشر منها، وتتبدّل بتبدُّل علمنا بأحوالها وأوضاعها[٢].

ولقـد لخّص أبو البركات كلّ هذا التنظير في عبارة جامعة وخلاصـة وافية، معتبراً أنّ الأسماء، أعني الكلّيّات والحدود المشتقّة منها، هي مجرّد مواضعات لا حقائق، وتختلف باختلاف الناس، من حيث تختلف مواضعاتهم - وطبيعة تفكيرهم وإدراكاتهم. وهو يعبّر عن ذلك بوضوح فيقول،

> فالأسـماء والحدود داخلة في المواضعات والمواطيات [ما يتفق عليـه الناس ويصطلحون]، فقد يجوز اختلاف الناس فيها مـن حيـث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهـم، ولا يلزم من ذلك جهل ولا تناقض، فيكون للشـيء الواحد أسماء كثيرة بحسـب حدود كثيرة، وحدود كثيرة بحسـب أسماء كثيرة، وكلّ ذلك بحسـب نعوت وأوصاف كثيرة. كما للإنسـان من حيث هو جسم وحيوان وإنسـان وكاتب وطبيب وعالم، وله بحسـب كلّ اسم حدّ[٣].

ولأنّ أبـا البركات لا ينفي وجـود الحقيقة، ولا يميل إلى السفسطة، فإنّـه يفترض أنّ الحدود إنّما هي حدود لمسمّى موجود، ليكون محصول حقيقة وجوديّة، أي أنّ الحدود، وإن كانت كذلك بحسب الاسـم، فهي حدود لمسمّى موجود، بمعنى أنّه حدّ بحسب اسم يطلق على صفات وجوديّة لا على أوهـام. فلو كان الحدّ لاسـم يطلق على مجموعة صفات لا حقيقيّة في الوجـود فإنّه لا يكون حدّاً، بـل شرح لفـظ وتفسير اسم. فالحدّ حـدّ لمحدود وجوديّ مـن حيث عرف ومن جهـة ما بحسبه سُمّي[٤].

---

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٦٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٣-٦٤.

ومثل هذا الفهم للحدود والأسماء متقدّم للغاية، وهو يتجاوز كل التراث المنطقي الذي رسخته التجربة الفلسفيــة العربية الإسلامية قبله، ويذكّرنا بجهود حديثة العهد في تجارب نقديّة غربيّة كما هــو الحال عند التجريبيّين علــى اختلاف تياراتهم، الذين رأوا أنّ الكليــات مجرد أسماء، ولم يفرقوا فيما يدركه العقل من صفات الأشياء بين ما هو جوهريّ ذاتيّ، وما هو عرضيّ، والذين افترضوا أن ما يطلق على الأشياء من حدود تعرّف بها، فهو مجرّد مواضعات تختلف باختلاف البشر وتتفاوت بتفــاوت الناس. ممّــا يمنح جهد أبي البركات ميزة الجدة والابتــكار، ويرسّخه نقداً خلّاقاً متجاوزاً، سوف يستثمره من تأخر عنه من النُظّار المسلمين إلى أقصى مدى وأبعد حدّ.

## ٣. الحمل: بساطة القضيّة الحمليّة وتركُّبها

قسّــم المنطق الأرسطيّ - كما عرفه العرب - القضيّــة إلى حمليّة وشرطيّة، والأولى هي التي يحكم فيها بشيء أنّه شيء آخر، ويسمّى الأوّل محمولاً والثاني موضوعاً. وإن كان الحكم فيها بثبوت شيء عند ثبوت شيء آخر، على نحو الشرط، سمّيت شرطية[١].

ولقــد جرى المنطق الأرسطيّ على القول بتعيُّن الموضــوع والمحمول في كلّ قضيّة حمليّة، فلا يصلح للموضوعيّة إلّا معاني الجواهر التي توضع للأعراض، كما يوضع الإنسان للبياض. والجزئيّات التي توضع للكلّيّات كالإنسان للحيوان، أو زيد للإنسان[٢].

لكنّ أبا البركات يرفضــ أن يتعيّن الموضوع موضوعاً والمحمول محمولاً، وليس أحدهما عنده أولى بوصفــه مــن الآخر من حيث هما معنيــان ذهنيّان. كما يرفض أن ينشــأ التعيّن من حالة تتعلّق بتصوّرهمــا أزيد من أنّ الأسبــق إلى الذهن في عادة من يقدّم الموضوع، يُجعَل موضوعاً، وفي عادة مــن يُقدِّم المحمــول يُجعَل محمولاً. فــإنّ من الناس من جــرت عادتهم بتقــديم الموضوع في لفظ، فيقولــون، مثــلاً، «الحيوان علــى كلّ إنسان»، أو يقــال، «على كلّ إنســان»، أو «يصدق على كلّ إنسان»، وهكذا. فيصحّ لنا أن نجعل أيّ طرف من أطراف القضيّة موضوعاً في التصوّر وأيّ طرف محمــولاً، من غير أن يكون أيّ واحــد منهما متعيّناً للموضوعيّة أو للمحموليّة. ويجري هذا في كلّ حمليّة، سواء كان محمولها مساوياً لموضوعها أم أخصّ منه أم أعمّ[٣].

---

(١) المعتبر، مصــدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٠. هكذا عرّفهما أبو البركات. والواضح أنّه تعريف للقضايا الموجبة دون الســوالب. ولعلّه اكتفى بها لســهولة فهمها بعد فهم الموجبات - كما لا يخفى وجود تعريفات أخرى للقضيّة تجاوز ما ذكره أبو البركات هنا.

(٢) المصــدر نفسه، الصفحة ٧١.

(٣) يفترض أبو البركات أنّ تعيّن الموضوع للموضوعيّة، والمحمول للمحموليّة قد ينشأ من طبيعة ماهيّتهما، أو من أسباب تتعلّق بهما من حيث هما معنيان، لا من حيث هما متصوّران. وهذه محاولة منه للتفكيك بين المفهوم بما هو معنى والمفهوم بما هو مجرّد صورة. انظر، المعتبر، الجزء ١، الصفحة ٧٢.

ولقد كان من الممكن أن يفتح مثل هذا التحرّر في التعامل مع مواضع الحدود في القضيّة بسور يحدّد كمّيّته كما يقرن في العادة بالموضوع - وهو الشيء الذي ترسّخ في المنطق الحديث ضمن نظريّة كمّ المحمول - فيقال، مثلاً، «كلّ إنسان حيوان وبعض الحيوان هو كلّ إنسان... إلخ»، التزاماً بعدم ضرورة أن يكون أيّ من مفهومَي القضيّة موضوعاً أو محمولاً. لكنّ أبا البركات لم يستثمر رؤيته هذه إلى مداها الأقصى، ولم يكد يبيّن لنا على أساسها كيف تتنوّع القضايا الحمليّة بتنوّع أسوارها التي يمكن أن تلحق موضوعها ومحمولها معاً. بل إنّه ذهب - وبشكل ملفت - إلى رفض فكرة اقتران المحمول بسور يحدّد كمّيّته، وإلى أنّ الحصر - بسور كلّيّ أو جزئيّ - لا يكون إلّا للموضوع، لأنّ المحمول إنّما يلحظ كلّيّاً على نحو الدوام؛ يقول مبيّناً ذلك،

**إنّ القضيّة ينحصر موضوعها في الكلام، دون محمولها، لأنّ المحمول أبداً كلّيّ، إمّا بالفعل أو بالقوّة والإمكان، كقولك: كلّ إنسان حيوان. فالحصر للإنسان، والإطلاق للحيوان[1]... [ثمّ يعلّل مذهبه مفترضاً] أنّ المحمول يعمّ الموضوع، وقد يُفضّل عليه [أي يزيد]، كالحيوان على الإنسان، وقد يساويه كالضاحك للإنسان. والقضيّة يوجب حكمُها صفةَ الموضوع بالمحمول لكلّه أو لبعضه[2]، ولا يتعرّض للمحمول، هل يوصف به غير ذلك الموضوع أو لا[3].**

ولقد فرّق المنطق التقليديّ بين الحمليّة والشرطيّة من القضايا بأنّ الأولى بسيطة لا تركيب فيها، وأنّ في الشرطية تركيباً، لأنّ أجزاء القضيّة الشرطيّة هي من حقيقتها قضيّتان حمليّتان صارتا، بفعل التركيب، قضيّة واحدة. فلو أُسقط منها حرف الشرط وفاء الجزاء لتحوّلت إلى قضيّتين حمليّتين، كما في قولنا، «إنّ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود». فلو قيل كلّ طرف من طرفيها على حدى، لكانتا قضيّتين حمليّتين تقبلان الصدق والكذب[4].

أمّا الحمليّة، فإنّها لو فكّكت إلى جزئيها اللذين هما المحمول والموضوع أو المحكوم به والمحكوم عليه، لم يكن في أحدهما موضع صدق ولا موضع كذب، سواء كانا لفظين مفردين، أو كانا مركّبين غير ملحوظَي الأجزاء كقولنا «الإنسان حيوان»، أو كانا مركّبين ملحوظي الأجزاء، لكنّ الأجزاء كانت فيها متّحدة في معناها، كقولنا «الحيوان الناطق المائت (وهو الموضوع) جسمٌ ذو نفس حسّاس (وهو المحمول)»، لأنّ مثل هذا التركيب لا يسمح بوجود موضع صدق ولا موضع كذب، إذ الألفاظ المتعدّدة إنّما يقصد منها، في المحمول والموضوع معاً، معنى واحد حسب الصيغة التي بها حُمِلا أو وُضِعا، فلا تكون الحمليّات حينئذٍ قضايا فعليّة الوجود كما هو الحال

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١٦.
(٢) أي أنّ القضيّة توجب ثبوت المحمول للموضوع، لكلّه أو لبعضه، ولا تعرُّض فيها لكمّيّة المحمول مطلقاً.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

في الشرطيّات. ولقد وافق أبو البركات على ما قرّره[1] المنطق التقليديّ من أنّ القضايا الحمليّة، سواء كان موضوعها ومحمولها مفردين أو مركّبين، إنّما هي قضايا بسيطة، معلّلاً ذلك بأنّ البساطة والتركيب إنّما يتبعان جهة الحكم، فإذا لم يكن في حكم القضيّة تركيبٌ - كما هو الحال في الحمليّات - فلا تركيب فيها[2]. لكنّه لم يوافق على أنّ التركيب خصوصيّة في الشرطيّة لا يتعدّاها وعلى أنّه لا يتعقّل التركيب في الحمليّات، ذلك أنّه من الممكن - بنظره - أن يوجد في الحمليّات تركيب كتركيب الشرطيّات سواء بسواء. وقد يتعدّد الحكم فيها كما يتعدّد في الشرطيّات. فمن قال مثلاً، «قد علمت أنّ الإنسان حيوان»، فقد قضى بقضيّة واحدة فيها موضِعا تصديقٍ وتكذيب: وهنا قضيّتان، الأولى قوله «قد علمت»، والثانية قوله «الإنسان حيوان»[3].

وفكرة أبي البركات عن إمكانيّة تركيب القضيّة الحمليّة وارتباط ذلك بتعدُّد الحكم فيها، فكرة أولاها المنطق الحديث جانباً كبيراً من اهتمامه. وهو افترض أنّ الحمليّات البسيطة هي القضايا الوجوديّة، أعني التي يكون موضوعها شخصاً، وهي التي تستحقّ تسمية الحمليّة من بين القضايا، وما عداها فمركّبات لأنّها تتحوّل تلقائياً إلى شرطيّات، إذ ذلك هو مضمونها الحقيقيّ، وما تؤول إليه، فلو قلنا مثلاً «كلّ حديد معدن»، كان معناها في الحقيقة «كلّ شيءٍ إذا كان ذلك الشيء حديداً، فذلك الشيء معدن»[4].

فتركيب الحمليّات، إذن، في المنطق الحديث يختلف منشؤه عن التركيب عند أبي البركات، فما اعتبره الأوّل قضايا مركّبة هي عند الأخير قضايا بسيطة، لأنّه لا تركيب في حكمها ولا تعدّد، وإن كان أبو البركات - شأنه شأن كلّ المناطقة القدماء - عرف فكرة تحويل الحمليّات إلى شرطيّات، لكنّ ذلك عنده لم يكن يوجب تركيبها بأيّ حال من الأحوال.

لكنّ الملفت عند أبي البركات وفي مذهبه، تعميم الحكم في القضايا الحمليّة إلى غير علاقة الإسناد أو التضمين، مع أنّ القضيّة الحمليّة في المنطق التقليديّ هي القضيّة المؤلّفة من محمول وموضوع وحكم مفاده إسناد المحمول إلى الموضوع أو تضمُّن الموضوع في المحمول، ولم يقرّر مثل هذا المنطق أيّ نمط آخر من العلاقة بين أطراف الحمليّة وحدودها. ويظهر من أبي البركات أنّ التركيب في القضيّة الحملية قد يتحقّق بإضافة رابط جديد إلى حكمها، الذي هو الإسناد، كقولنا «قد علمت أنّ الشمس طالعة، وقد سمعت أنّ زيداً عالم». والواضح أنّ هذه الرابطة ليست رابطة

(1) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٧٤.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) هادي فضل الله، مدخل إلى المنطق الرياضيّ (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٩م).

إسناد بمعناه التقليديّ. ومثل هذا الرأي يفتح - كما هو واضح - على القول بإمكانيّة وجود تركيب في الحمليّات يتجاوز رابطة الإسناد أو الحمل، وهذا ممّا عرفه المنطق الرمزيّ الحديث وانتفع به إلى أقصى الحدود فيما بات يعرف بمنطق العلاقات[1]. ولا ينبغي أن نخلط هنا بين هذا النمط الجديد من التركيب في القضايا الحمليّة الذي ألمح إليه أبو البركات، وبين تكثُّر القضايا وتعدُّدها بتكثُّر موضوعاتها ومحمولاتها، أو كليهما معاً، وهو تركيب تنحلُّ معه القضيّة إلى قضايا بعدد الموضوعات والمحمولات، كما سوف يأتي الحديث عنه فيما يأتي.

على أنّنا لا نقصد من مقارنة جهد أبي البركات بالمنطق الحديث الإشارةَ إلى أنّ فضل السبق في اكتشاف آفاق جديدة في المنطق التقليديّ يتجاوز ما رسّخه من قضايا وأسس لم تظهر في اكتمالها إلّا في عصور متأخرة. بل جلّ ما نقصده هو الإشارة إلى أنّ أبا البركات كان يتعامل مع تراث المنطق -كما هو حاله مع تراث الفلسفة كلّه- بروح النقد وعدم التسليم، وإلى أنّه كان يطمح على الدوام إلى عدم قبول أيّة فكرة إلّا بعد تقليبها على وجوهها، وإخضاعها للفحص والاختبار الدقيقين. وأنّه لم يكن مأخوذاً بالهالة التي كانت تحيط بالتراث الذي يتعامل معه، فتنسدّ أمام عقله نوافذ التجديد والابتكار والتجاوز.

وفي جهده -كما مرَّ- نظرات ثاقبة لم يقدَّر لها أن تبلغ غاياتها، أو أن تصل إلى كمال نضوجها. ولم يكن مطلوباً من أبي البركات، في ظل المناخ الفكريّ والمعرفيّ في زمنه، أن يقدم أكثر من ذلك، فالمعرفة لا تكتمل إلّا بالمراكمة، وفي ظلّ شروط تاريخية معقدة، ونحن نعرف أنّ المنطق الحديث لم يبلغ ما بلغه في محاولة تطوير المنطق الصوريّ التقليديّ إلّا بعد مراحل من العمل والجهد والتفكير، ومحاولات مستمرّة من النجاح والإخفاق. وهو تطوير، كما يكشف تاريخ المنطق، بدأ بطيئاً ثمّ تطوّر في سرعة كبيرة على ضوء تطوّر المعرفة والعلوم، وتوسّع الثقافة والخبرة، حتّى وصل إلى ما هو عليه الآن من نضج واكتمال.

## ٤. وحدة القضايا وتكثُّرها

أشرنا فيما مضى إلى أنّ هناك نمطاً آخر من التركيب في القضايا توسّع فيه أبو البركات واستطرد في شرحه وتوضيحه، وهو تركيب يتّصل بكلا نوعَي القضايا، الحمليّات والشرطيّات.

وينطوي ما يقدّمه أبو البركات في السياق على نظرات ثاقبة ومتقدّمة، فهو يعرّفنا بوضوح، مثلاً، على رابط الوصل بين القضايا المتعدّدةِ المحمولات والموضوعات، أو المتعدّدة الشروط

(١) مدخل إلى المنطق الرياضي، مصدر سابق، الصفحة ١٩٧ وبعدها.

والجـزاءات، ويرسّخ فكـرة أنّ تعدّد الشـرط في القضايا الشرطيّة – على خـلاف تعدّد الجزاء – لا يوجـب تركُّبهـا، وأنّ صـدق الشرطيّة حينئذٍ يكـون منوطاً بصدق مجموع ما تركّـب منه شرطها. وهاتان فكرتان توسّع فيهما المنطق الحديث بما لا مزيد عليه.

ومهمـا يكن من أمـر فلقد قرّر أبو الـبركات أنّ كلّ قضية حمليّة تحتـوي على موضوع واحد ومحمـول واحد وحكم واحد بثبوت المحمول للموضوع فهـي قضيّة واحدة لا تكثُّر فيها، كقولنا «الإنسـان يوجد حيوانـاً»، أو «هو حيـوان»، أو كقولنا «الحيوان يوصف بـه الإنسان، أو يحكم بـه عليـه». لكن إذا تكثّر المحمـول في القضيّة الحمليّة، فإن كان تكثُّره لأجـل اشتماله على محمول وأوصـاف المحمـول، فإنّ مثل هذا التكثُّر لا يوجـب انحلال القضيّة الواحـدة إلى قضايا كثيرة أو متعـدّدة، مـن قبيل قولنا «زيد طبيب فاضـل». وإن كان تكثُّره لأجل تكـثُّر المحمولات وتعدّدها، انحلّـت القضيّة – حينئذ – إلى قضايا بعدد المحمولات، كقولنا «فلان طبيب وشاعر وكاتب»، لا فـرق في ذلك بين أن تكون المحمولات المتعدّدة غير مقرونـة بصفات، كالمثال الذي مرّ، أو كانت مقرونـة كقولنا «فلان طبيب ماهر، وشاعر مجيد... إلخ». إذ العبرة بتكثُّر المحمولات لا الصفات. وكمـا يجري هذا الحكم في المحمولات، يجري في الموضوعات فتنحلّ القضيّة بتكثّر موضوعاتها إلى قضايا بعدد تلك الموضوعات.

ولا فرق في مثل هذا القانون بين القضايا الموجبة والقضايا السالبة[1].

ومثال القضيّة الموجبـة المتكثّرة الموضوع قولنا «كل إنسان وفرس حيوان». فتنحلّ إلى قضيّتين هما: (كلّ إنسان حيوان) و(كلّ فرس حيوان).

ومثال المتكثّرة المحمول كقولنا، «كل إنسان حسّاس ومتحرّك بالإرادة ونام»، فتنحل إلى: (كلّ إنسان حسّاس) و(كلّ إنسان متحرّك بالإرادة) وكلّ (إنسان نام).

وتجـري السوالـب على نفس النسـق فيقال مثـلاً على القضيّـة المتكثّرة الموضـوع، «لا شيء مـن الإنسان والفرس بحجـر» فتنحلّ إلى: (لا شيء مـن الإنسان بحجر) و(لا شـيء من الإنسان بشجر).

لكنّ أبا البركات، بالرغم من هذا الجهد في بيان كيفيّة انحلال القضيّة المركّبة إلى قضايا متعدّدة، لم يبـيّن لنـا قيمـة الصدق فيها. فلـم يعرّفنا فيها، مثـلاً، – كما هو الحال في المنطـق الحديث حينما يتحـدّث عـن الوصل والفصل بين القضايا – إذا ما كانت القضيّـة الجديدة الموصولة برابط الوصل

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٠٨.

- وهي في الواقع قضيّتان - تصدق بصدق كلا طرفيها أو أحدهما، وتكذب بكذبهما أو بكذب أحدهما، مع أنّه سوف يبيّن لنا ذلك في الشرطيّة المتّصلة كما سيأتي حينما يفترض أنّ الشرطيّة المتعدّدة المُقدّم لا تصدق إلّا بصدق جميع العناصر المكوّنة لها. هذا في القضايا الحمليّة[١].

أمّا في الشرطيّات المتّصلة فإنّ كلّ قضيّة تشتمل على توالٍ متعدّدة فإنّها تتكثّر بعدد تواليها كقولنا، «إذا هطل المطر نبت العشب وسالت السواقي، وتدفّق الماء في الأنهار... إلخ». أو - كما يمثّل أبو البركات - كقولنا، «إذا كان المريض مريضاً بذات الجنب، فيه سعال وحمّى لازمة وألم ناخس ونبضه منشاري... الخ».

أمّا لو تعدّد المقدّم فلا تتعدّد القضيّة الشرطيّة، وهذا يستوجب أن لا تصدُق إلّا بصدقِ كلّ عناصر المقدّم كقولنا، «إن كان بمريض حمّى لازمة وألم ناخس وسعال ونبضه منشاريّ، فبه ذات الجنب»[٢]. والسبب أنّه إذا فصلت المقدّمات فقيل كلّ مقدّم منها على انفراده لم تصحّ القضايا. فلو قلنا، «إن كان به حمّى لازمة فبه ذات الجنب، وإن كان به ألم ناخس فبه ذات الجنب... إلخ»، لم تصدق أيّة واحدة. منها فصدق الشرطيّة المتعدِّدةِ المقدَّم إنّما يتحقّق بصدق جميع ما يتألّف منه من عناصر، لأنّها تعبّر بمجموعها عن معنى الشرط الذي يتوقّف عليه تحقّق الجزاء، فلا يصدق الأخير إلّا بصدق المتضمَّن في مجموع عناصر المقدّم[٣].

هذا في المتّصلات، أمّا الشرطيّات المنفصلة فقد تتكثّر تواليها ومقدّماتها وتبقى واحدة كما يقال عن عددٍ إنّه إمّا أن يكون فرداً وإمّا زوج الفرد، وإمّا زوج الزوج، وإمّا زوج الزوج والفرد. وصدق القضيّة حينئذٍ يستلزم صدقَ جميع أطرافها، فلو كذب جزء لكذبت. ومثله قولنا، «الكلمة إمّا اسم وإمّا فعل وإمّا حرف». نعم قد تتكثّر القضيّة المنفصلة إذا حرّفت عن معناها وهو الانفصال بين أطرافها كقولنا، «إمّا أن يكون هذا حيواناً ناطقاً وإمّا حيواناً ليس بناطق، وإمّا لا حيوان ولا ناطق».

فههنا كثرة استوجبتها كثرة معنى القضيّة لأنّ معناها معنى قضيّتين، لا قضيّة واحدة. الأولى منهما هي، «إمّا أن يكون هذا حيواناً وإما أن لا يكون». والثانية هي، «إمّا أن يكون ناطقاً أو لا يكون». وكلّ قضيّة من هاتين القضيّتين لها معنى مختلف عن الآخر، فلا تتحقّق في القضيّة التي تجمعهما - على انحراف - وحدة معنى لتكون قضيّة واحدة متكثّرة الأطراف[٤].

---

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٠٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

وكيـف كان، فتوسّع أبي البركات في موضوع تعدُّد القضايا وتكثُّرها بتكثُّر أطرافها وبتحليلها إلى ما تنحلّ إليه مجموعةً برابط الوصل (الواو)، جهد غير مسبوق في المنطق التقليديّ، وهو اهتمام بلـغ مداه في المنطـق الحديث الذي توسّع في فكـرة الروابط إلى أقصى مداهـا، وفي تحليل القضايا المتعـدّدة أو المركّبـة الأطـراف إلى قضايا أبسط منها ترتبـط فيما بينها برابط الوصـل، سواء كانت حمليّـة أم شرطيّة، متّصلة أم منفصلة[1]. لكنّ أبا البركات - كما هو واضح من جهده هنا - لم يترقّ بعمله إلى ذروته، ولم يقدّم لنا - كما قلنا - أيّ شيء حول قيمة الصدق في القضايا المنحلّة عن قضية متعـدّدة الأطراف. فلـو قلنا، «زيد كاتب وشاعر»، وكانت صادقة، فمـا هي قيمة صدق قضيتَي، (زيـد كاتب) و(زيد شاعر)، المتّصلتين برابط الوصل؟ وهو شيء سوف لن نراه إلّا في ذروة ما بلغه المنطق الرياضيّ الحديث من تطوّر ورقيّ[2].

## ثانياً: الإدراك العقليّ

فصلـت المشّائيّة فصلاً واضحاً بين الإدراك الحسّيّ والإدراك العقلـيّ، فثمّة إدراك حسّيّ يتمثّل في حضـور الصور الحسّيّة التي تنتقل مـن الحواسّ الظاهرة إلى الحواسّ الباطنـة، لتبقى هناك مختزَنة أو مسترجَعـة، مستعـادة أو متخيّلة. وهنـاك إدراك عقليّ أو ذهنيّ يناسب النفـس في تجرّدها، أو فقل يناسـب تجرّد العقل، بحيث تصبح الصورة المدرَكة لدى العقل صورة كاملة التجريد، خالية من أيّة ملابسات مادّيّة أو أبعاد حسّيّة.

وتحصـل مثل هذه الصورة في العقل من خلال عمليّـة تجريد منظّمة تُستثمَر فيها مراتب القوى الباطنة، بحيث تتدرّج الصورة في المراتب حتّى تبلغ غايتها، وتتخلّص من علائقها المادّيّة، فتناسب العقـل حينئذٍ فيدركها. والمراتب التي تمرّ فيها الصور الحسّيّـة في عمليّة التجريد أربع. الإحساس، التخيُّـل، التوهّم، والتعقّل. والمـدرَك في المرتبة الأولى يتجرّد نوعاً مـن التجريد، بحيث يكون هنا مجـرّداً عـن المادّة، مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً، لأنّ الصورة في هـذه المرتبة ليست سوى انعكاس لكلّ أحـوال المدرَك وأعراضه المجتمعة فيه، ولأنّ موضوع الإدراك الخارجيّ شرط لا بدّ من وجوده من أجل حصول الصورة في عضو الحسّ المدرِك، بحيث لو غاب عنه لغابت الصورة في الوقت ذاته.

ثـمّ تأتي المرحلة الثانية، وهي مرحلـة تخيّل هذه الصورة واستعادتها، وهنا يتخفّف المدرَك عن الملابسـات المادّيّة أكثر من ذي قبل، فيستطيـع المرء في هذه المرحلة أن يتخيّل الصورة السابقة، التي

(١) انظر، مدخل إلى المنطق الرياضيّ، مصدر سابق، الصفحة ٥١ وما بعدها.

(٢) مدخل إلى المنطق الرياضيّ، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.

انطبعت في الحسّ المشترك، بعد أن يغيب الموضوع الخارجيّ كليّة عن المشهد، فلا يحتاج من أجل استعادة الصورة وتمثُّلها إلى أن يكون الموضوع حاضراً. لكن بالرغم من هذا التجريد، فإنّ الصورة المدرَكة ما زالت مرتبطة نحو ارتباط بالموضوع المادّيّ، أو فقل بعلائقه وملابساته، فلا تُتصوّر إلّا مع كم وكيف ووضع وأين... إلخ.

أمّا المرتبة الثالثة، فهي مرتبة الوهم، والتجربة فيها أتمّ وأعلى، لأنّ وظيفتها عند المشّائين – كما مرَّ آنفاً – هي تجريد المعاني الجزئيّة من الصور الحسّيّة الموجودة في الحسّ المشترك، وتخليصها من ملابساتها المادّيّة. لكنّ هذا المعنى الجزئيّ ما يزال هنا أيضاً متعلّقاً بالصورة المادّيّة الحسّيّة نحو تعلّق، لأنّها أصله ومصدره، ولأنّ المعنى الجزئيّ لا يكاد يفارق صورته التي انتزع منها ما دام ملحوظاً كمعنى جزئيّ.

ثمّ نصل بعد ذلك إلى مرتبة التجريد التامّ للصور، حينما نبلغ مرحلة التعقُّل. فههنا يكون الإدراك مبرّأً عن شوائب المادّة وملابساتها وغواشيها، لأنّ المعنى المدرَك حينئذٍ معنى كلّيّ لا يختلف ولا يتباين. والخصوصيّات الحسّيّة الجزئيّة، التي تميّز فرداً عن فرد، مقصاة هنا ومستبعدة، فلا كَمّ ولا كيف ولا أين... إلخ. والمدرَك هو فوق كلّ هذه الأعراض، ومنزّه عنها، هو معنى كلّيّ يتّصف بالشمول والعموم شأن العقل الذي يدركه. ولا يغفل المشّاؤون تلك الإدراكات العقليّة التي تنال بذاتها من غير تجريد، والتي تقع على العقل وقوعاً مباشراً لا تحتاج معه إلى سلسلة التجريد الآنفة، وهو نوع من الإدراكات تتحقّق فيه المدركات في العقل بذاتها وتسمّى معقولات لذاتها[١].

وعليه فالمشّاؤون يفرّقون في الإدراك بين مدركات عقليّة مجرّدة ومدركات حسّيّة، والأخيرة من هذه المدركات تدركها النفس بقواها الظاهرة والباطنة، فتبقى صوراً محسوسة، أو تتجرّد عبر الخيال والوهم إلى أن تصبح مدركات كلّيّة مجرّدة تنتمي إلى عالم العقل لا إلى الحسّ. أمّا الأولى منها فهي التي يستقلّ العقل بإدراكها، وينحصر فعله في التصرّف فيها، سواء كانت معقولة في ذاتها بريئة عن المادّة وملابساتها، أم كانت معقولة بفعل التجريد. فمدرِك الكلّيّات إذن غير مدرك الجزئيّات ومدرِك المجرّدات غير مدرِك الحسّيّات.

ولأنّ العقل جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته وفي فعله، منزّه عن ملابساتها، فهو لا ينال المحسوسات إلّا بتوسُّط قوى، تتدرّج المدركات الحسّيّة فيها لتبلغ كمال تجرّدها، فتحصل المناسبة بينها وبين العقل فيدركها. يقول ابن سينا مقرّراً هذا المعنى،

(١) انظر، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٨ وبعدها.

والنفس إنّما تدرك بواسطة آلة الأشياء المحسوسة والمُتخيّلة. والأشياءُ المجرّدة لا تدركها بآلة، بل لذاتها، لأنّه لا آلة لها نعرف بها المعقولات. والآلة إنّما جعلت لها لتدرك بها الجزئيّات والمحسوسات، وأمّا الكلّيات والعقليّات فإنّها تدركها بذاتها، ولو كانت لها آلة جسمانيّة تدرك بها المعقولات لم تكن المعقولات إلّا محسوسة أو متخيّلة، وهذا محال، فيجب ألّا تدركها بآلة، بل بذاتها[1].

وهكذا يفصل ابن سينا فصلاً واضحاً صريحاً بين قوّة مجرّدة لها مدركاتها الخاصّة بها، وبين قوى حسّيّة للنفس لها مدركاتها كذلك، بحيث لا تتمازج صور حسّيّة جزئيّة مع صور عقليّة.

ولعلّ السبب الذي لأجله لم يرتضِ المشّاؤون إدراك النفس للمدركات الحسّيّة مباشرة واتّصال العقل بها بلا واسطة، أنّه يلزم من ذلك انقسام الصورة المعقولة الحاصلة في النفس، أو قبولها للانقسام، كما هو حالها حينما تكون في موضوعاتها الخارجيّة، فينقسم محلّها، أو يكون قابلاً للانقسام لانقسام صورها، وهو ممتنع، لاستحالة طروء الانقسام على المجرّد البسيط.

وأبو البركات لا يفرّق - كما هو الحال عند المشّائين - بين مدركات حسّيّة وأخرى عقليّة، وبالتالي بين مدرك للكلّيات ومدرك للجزئيّات، وهو يقرّر ذلك في نصّ واضح منسجماً مع رؤيته لطبيعة الإدراك وكيفيّة حصوله فيقول،

ولست أفرّقُ في هذا الإدراك بين ما يسمّونه صورة عقليّة، وبين ما يسمّونه صورة حسّيّة، فإنّهم قالوا ما قالوه في ذلك، لقولهم في الأجسام، ورفع المقدار والتجزّي عن النفس[2].

فالتفرقة بين مدركات حسّيّة وأخرى عقليّة، تفرقةٌ مصطنعة حسب أبي البركات، الذي يرى أنّ النفس هي المدرك للصور المحسوسة وإن لزم منه طروء المقدار والقسيمة الفرضيّة عليها.

وأبو البركات يرى أنّنا لو سلّمنا مع المشّائين أنّ العقل أو النفس تدرك المجرّدات لذاتها، وتدرك الصور الحسّيّة باستخدام القوى الباطنة أو الظاهرة لترفعها إليها صوراً مجردة، فالسؤال يبقى كما هو، وهو أنّه كيف أدركت النفس هذه الصور في القوى التي رفعتها إليها؟ أبأن تلتقي ذات المدرَك بملابساته المادّيّة في هذه القوى؟ فتتهاوى حينئذ النظريّة المشّائيّة من الأساس، لأنّه قد أمكن أن يلتقي المجرّد بالمحسوس. أو بأن تلتقي ذات المدرَك فقط مجرّداً عن كلّ ملابساته وأبعاده المادّيّة؟ فكيف، إذاً، نستطيع أن نفسّر ما نشعر به في قرارة أنفسنا من تفرقة بين صغير وكبير، وبعيد وقريب، وما ندركه في الصور المعقولة من شكل ومقدار ووضع.. إلخ.

(١) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٧٣م)، الصفحة ٨٠.

(٢) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٠.

وإذا كان المشّاؤون يرون أنّ النفس لا تنال المدركات الحسّيّة، ولا تخالطها، وإنّما تلقاها دون أن تتلبّس بها أو تتداخل معها، كيف يتحقّق هاهنا إدراكٌ حينئذٍ، هو علاقة بين أمرين، والإدراك مهما كان أمره لا يبرأ فيه المدرِك عن لقاء المدرَك؟

ولو سلّمنا مع المشّائين أنّ النفس تلقى مدركاتها دون أن تنال ذوات هذه المدركات، وصحّ مع ذلك أن نسمّيه إدراكاً، فلم لم يفرض المشّاؤون هذا الإدراك بعينه بين النفس وبين مدركاتها الحسّيّة مباشرة ومن غير وسيط، فتنالها النفس دون ذواتها بما لها من مقدار وشكل... إلخ، فتبقى النفس بمنأى عن معنى المقدار والتجزئة. يقول أبو البركات معبّراً عن ذلك،

فإن قيل... فهل هو الإدراك على مقابلته حتّى يقال: إن المدرِك لا ينال ذات المدرَك ولا يلقاها؟ فهلاّ قلتم هذا أوّلاً واسترحتم من القول بالقوى الجسميّة التي خلقتموها من غير أن يدلّكم عليها دليل صادق؟ فإنّ الإدراك إذا لم يكن لقاء الذات بالذات لم يحوجكم القول بأنّ النفس أدركت الصور الجسمانيّة إلى القول بتجزئة النفس، لكنّه لا يمكن أن يقول متصوّر: إنّ الإدراك لا تلقى فيه ذاتُ المدرِك ذات المدرَك، ولم يكن بين المدرَك وغير المدرَك بالنسبة إلى المدرَك فرق[1].

فلا يعقل، إذن، إدراكٌ بلا التقاء بين المدرِك والمدرَك، إذ تلك هي حقيقته وجوهره، ومن دونه يصبح المدرَك وغيرُ المدرَك سواء. وإذا كان المشّاؤون يفترضون أنّ مثل هذا الالتقاء يلزم منه الانقسام في الصور العقليّة وبالتالي في النفس، فإنّ أبا البركات لا يرى أنّ مثل هذا اللازم فاسد، فعنده لا مانع من وقوع القسمة الفرضيّة على الصور، وعلى النفس بتبع ذلك، أوَليست الصورة العقليّة عنده غير الصورة العقليّة عند الآخرين؟ وهل معنى ذلك سوى أنّ كلّ واحدة من الصور غير الأخرى في العدد؟ وإذا جاز أن تتخالف الصور بالعدد، فلمَ يمتنع تصور المقدار عليها؟ «فإنّنا لا نرى أحداً إلّا والذي في أوّليّة عقله وفطرته تصوّر الأقطار، وقبول القسمة الفرضيّة لكلّ ما يتصوّره بحيث لا يتأتى له أن يرفعه بذهنه عن شيء ممّا يتصوّره...»[2].

وليحسم أبو البركات مثل هذا الجدل بينه وبين المشّائين يستنجد بإحدى خطوات منهجه الفلسفيّ، الذي درسناه سابقاً[3]، أعني بالشعور الذاتيّ ليستنطقه ويستهديه فيرى، «أنّ مدرِك الصورة العقليّة والحسّيّة، أو مدرِك موجودات الأعيان والمتصوّرات في الأذهان فينا، واحد، هو ذات الإنسان، كما يشعر به كلّ واحد منّا من ذاته، أنّه هو الذي أبصر، وسمع، وعرف، وتصوّر»[4].

---

(١) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) راجع العدد السابق من مجلّة المحجّة. المحرّر.
(٤) المعتبر، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٠٤.

وكيف كان فهذه خلاصةٌ لمذهب أبي البركات في المعرفة والإدراك، وهذه هي رؤيته في القوى النفسيّة التي انشغل بها المشّاؤون وأَوْلَوها اهتمامهم وهو حينما يقدّم لنا رأياً، أو يرفض فكرة أو مذهباً فهو إنّما ينسجم مع ذاته ومنهجه الذي اُلمحنا إليه، فلا يقبل رأياً أو فكرة إذا لم يكن هناك دليل صادق يؤيّدها، من غير نظرٍ في مكانة قائلها أو فيما يتمتّع به من رجاحة عقل وسعة علم ورسوخ فكر، ولا يرفض فكرةً إذا كانت تنسجم مع الفطرة أو تتناسب مع ما يسمّيه أوائل العقول أو يدعمها الشعور الذاتيّ الخالص للنفس. فهو هنا دقيق في استعمال هذا المنهج، ملتزم بوضوح بخطواته وطرائقه، منسجم مع جوهره وروحه. وإذا كان ما قدّمناه حول المنهج والمعرفة والمنطق عند أبي البركات لا يشبع طموح الاستيعاب والشمول والإحاطة، فهو كاف في ما نعتقد لإلقاء ضوء على نمط جديد من التأمّل الفلسفيّ، وشكلٍ مبتكر من المعالجة لقضاياها لم يعهد في السياق الفكريّ-الفلسفيّ، العربيّ والإسلاميّ، في ذروة طغيان المشّائيّة بأنساقها الفكريّة والمعرفيّة ومنطقها ونهجها في التأمّل والتفكير، وفي ذروة الانسياق وراء مقولاتها، والرواج الذي قدِّر لها أن تعيشه جرّاء جهود مبدعة، قدّمها مفكّرون بارزون لا يناقش في عبقريّتهم وفيما كانوا يتمتّعون به من ذكاء وألمعيّة ومن سعة ثقافة وانفتاح عقل. فعمل أبي البركات في هذا السياق عمل جدير بالتقدير مستفزٌّ ومحرِّض، وينطوي على إشارات ورؤى وإضاءات ترشّحه مذهباً متقدّماً في المعرفة ورؤية خلّاقة في الفكر.

# الديـن، الفلسفة، والسؤال المهاجر

شفيق جرادي[1]

ينبـع السـؤال من روح الفلسفـة والدين دون نظمهما والهيئات، وإن كان لـه في أصل الإنسـان أصلٌ وفي فطرتـه محلّ. وهو مثار الدهشـة المواكبة للرحلة الدينيّة والفلسفيّة، وهـو الذي يرتحل عن الذات فيهجر محلّ تساميه ليتجلّى في المفهوم ويحايث الزمن ويستحكم بالواقع، ويتّحد معه متقلّباً بين جاذبيّة الشوق والرحمـة والمحبّة وهيام الطلب والاستغراق في الألم ومندفعاً، أبداً، نحو الأكمل. ومن حيث مـا انطلـق، فهو يولّد الدهشـة ويقبض على المعنى فيـتولـد سؤالاً آخر ويستمـرّ في هجرته - إلا إذا توقّف عند نقطة الانطلاق وتقوقع على الذات.

يجـادلُ الكاتب ههنا بأنّنـا، باستعادة روح السـؤال، نعيد تحديد قِيَمنـا ورؤانا الفلسـفيّة واعتقاداتنا الاجتهاديّة ونظرتنا إلى المسائل الأساسيّة.

لماذا التفتيش عن معنى السؤال، حين البحث في الدين والفلسفة؟!

ألأنّه مفتاح باب العلم والمعرفة وشرط تحصيلهما؟ وهل هو يُعدُّ جزءاً مكوّناً للنظم الفلسفيّ أو الاعتقاد الدينـيّ؟ أم أنّه متقدّم عليهما تقدُّمَ التمهيد لصلب الموضوع؟ وهل في مفارقته لنظامها إخراجٌ له عن دائرتيهما بحيث يصبح السؤال منتمياً إلى فضاء لا فلسفيّ ولا عَقَديّ يتحكّمُ ويتجادل ويتشاكل مع كلّ نَظْمٍ فلسفيٍّ وعقائديّ؟!

وهـل هـذا إلّا تضادٌّ في موضوع واحد، والتضادّ في مثل هذه الحـال محكومٌ عليه بالامتناع؟! أم أنّ الأمـر يكشف عـن خبايا هي أعمق من مسار هذه التسـاؤلات الافتراضيّة؟ ومن هذه الخبايا التي تستجلبها التساؤلات بدلالاتها نذكر:

إنّ علينـا التفريق بين روح الفلسفـة والدين وبين النظم الفلسفيّ والاعتقـاديّ. ففي الأوّل منبعُ

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة؛ رئيس تحرير مجلّة المحجّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

الـذات في انطلاقهـا وغائيّاتها وهي البدايةُ لكلّ «لماذا» والمطمحُ لـكلّ «لام تعليليّة»، بينما في الثاني مدارجُ الموضوع وجسمُه الجامع له ولباسه المائز له باللون والهيئة، عن كلّ لون وهيئة مغايرة، بحيث إنّ السؤال، حتّى وإن لم يكن جزءاً من أيّ نظام وهيئة فلسفيّة أو دينيّة خاصّة، فإنّ هذا لا يعني أنّه في أساسه وجذره يُباين الفضاء أو الروح الدينيّ والفلسفيّ.

إنّ مـن حيثيّـات دلالة فعل السؤال، أنّه فعل واحد من حيث المنـاط أو المِلاك الانسانيّ المعرفيّ - الفلسفيّ منه أو الدينيّ - إذ إنّه ينبعث من ذاك الميل النفسانيّ عند الإنسان، المُسمّى بالطلب، والذي منه كانت كلُّ تجربة وكلُّ رحلة فلسفيّة ودينيّة مواكبة للدهشة التي تُثير في بساط الواقع الكونيّ - المسكون بسكونيّة الإلفة والعادة - مكنوناتَهُ العجيبة ودلالاته المعنائيّة المستترة، لتبحث عن التعليلات والروابط والغائيّـات كما عند أرسطو؛ أو هو طلبُ السؤال الممتهنِ ألمَ الشكّ الوجوديّ ووجعَ القلق النابع من مجابهـة العدم، الناجم عن إحساسنا بالخوف من الفناء، كما عنـد تيّارات الفلسفة الحديثة وأصحاب المسلـك الوجـوديّ؛ أو هو، فوق هـذا وذاك، النزوعُ المستغرق في العجيـب المدهش حدَّ الارتهان والخشيـة الممزوج بالحبِّ والقداسة - المُسمّى بهيام السؤال والطلب - الذي يملك عنان القول المعبِّر عن علاقة الذات بالمقصد والذي يرتحل عن الذات نحو حالٍ يتلبّس فيها صفاتٍ يعاين بها المطلوب، حتّـى يستحكم عندَهُ الواقع فيمازجُه ممازجةَ الوحدة رغم تنوُّع حيثيّاتها ويعبُرُ بالسؤال من حال إلى حال دونما قطيعة بينه وبين الحال الأوّل، ودونما استقرارٍ على وضع محدَّد ليكون السؤالُ مساءلةً دائمة ويكون السائلُ مُهاجراً على الدوام. وهو عند كلِّ محطّة أو مقام يتشكّل على هيئة نظام فلسفيٍّ خاصّ أو مقولـة عقائديّـة ممذهبة، ليتجاوزها بعد ذلك بروح لا حدَّ لحدودهـا، ومدىً لا انحصار لوسعته، فيبقى هو هو عند الدين وعند الفلسفة، وهو غيرُهُ من جهةِ تمثُّله لموقع خاصّ ومقام محدّد فيهما.

وهنا نستكشف من دافع السؤال ما يتجاوز حدود آنات الزمن لنلقاه عند كلِّ منعطف تاريخيٍّ، منذ أن كان التاريخ حاضناً للإنسان في أصل تكوُّنه وجبلّته الأولى، وهو المشهد الأوّل لتعالي السؤال الذي يهجر موضع تساميه نحو التفسير والتجلّي في المفهوم والمنظور والمَقولِ ليُحايثَ بذلك الزمنَ، فيبنـي وجهةَ العلاقـة الجدليّة بين الزمن، في ضروراتـه ومتطلّباته، وبين تطوُّرات الجـواب الدينيّ أو الفلسفـي الساعي نحو التكامـل والتماميّة. وهو بهذا يُمثِّل المشهد الثاني مـن رحلة السؤال المهاجر، والـذي يعمل علـى تضاعيف امتدادات الزمان والمكان ليتجرَّد منهما، وليُجـرِّدَ الأجوبة عن الجزئيّة فيتعقّلَ الكليّةَ الحاكمةَ على التفاصيل، والمحكومةَ لنظام الشمول والاطّراد والديمومة في مملكة التذهُّن الفلسفيّ؛ أو يعمل على التطهُّر من دنس التزاحمات الوهميّة والتكثُّرات المحكومة بنير الفناء والموت والقلق واليأس، ليلقى المقدَّس في جاذبيّة الشوق والرحمة والمحبّة المدفوعة بنزوع الذات نحو الأكمل، والمجذوبة بأمل اللقاء الذي عبَّر عنه القرآن، عن لسان بعض الأنبياء، بقوله ﴿وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ

﴿هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1].

واللقـاء هنا، إنّمـا يكون بتمام الفكر والقِيَم والسلوك والحال، وهو لقـاءٌ يستدعي السؤالَ، أو إن شئت فقل: الطلبَ المهاجرَ دوماً، إذ صيغةُ المهاجَرة قائمةٌ على المفاعلة، وهي الحركة المتّصلة المستمرّة التـي قد ترى في أعراضهـا بعضاً من الاستقرار، إلّا أنّها في جوهر حقيقتهـا تقومُ على حركة دائميّة ممتـدّة، وبهذه الحركة يحدث كلُّ تشكّل، إذ عند اكتمالات هذه الرحلة للسؤال المهاجر فإنّه يستعيد حيويّـةَ انطلاقـه بحركة، وإن كانت دائريّةً، إلّا أنّها لا تستعيد ما انعدم، إذ إيجادُ المعدوم مستحيل في لغة الكدح نحو الله، أو إن شئت فقل: نحو تمام الحقيقة وكمالها.

يبقى القول إنّ استقرار الجواب الأحاديّ، في تعليله أو نظامه، على السؤال الوجوديّ المهاجر دوماً هو ما أورث، وما زال يورث، الشطحَ والهَجْر. وأقصد بالهجر هنا القطيعة والقطع، والقَطّاع هو من اكتفـى بما عند الذات وحوّل الموضوع إلى شأن من شؤون الذات، ليختزل بذلك كلَّ الحقيقة وليعلن القطيعـة بينه وبين كلّ من سواه، إذ هـو في مساحة الفلسفة صاحب المملكة الفضلى التي يتربّع على عرشها وحولَهُ حواشي المفردات والحدود والروابط والأحكام، وعنه تصدُرُ عرائسُ القول وحوريّات البيان وإن باستغلاقٍ عن الأفهام والمرامي حتّى يكاد حاله أن ينطق قائلاً «أنا الحقّ»[2].

أمّا إن كان في مساحة الدين، فإنّ صدحاً للجواب عن سؤالٍ مُضْمرٍ غير معلن يكاد يقول مدّعياً، أنا الصراط، وقسيم الحقّ والباطل، والجنّة والنار، والحياة والموت، بل أنا هو وهو أنا، وما في الجُبَّةِ إلّا الله...

ومـا هـذا الهجر إلّا بعد القطيعة مع السؤال المهاجر، والتـي تسبّب في أفضل حالاتها قطيعةً بين الفلسفة والدين علماً أن لا فلسفة دون توسُّم لجِبِلّة الإنسان التي فُطِرَ عليها – وهل الفطرة إلّا الدين –، ولا دين دون جواب وتعليل ونظْم فلسفيّ للمراد والمقصود والمغنّى.

أمّـا إن أردنـا الترقّي، فيمكن القول أن لا معنى دون التفـات ولا التفات دون دهشةٍ وشكٍّ وقلقٍ وانجـذاب، ولا هذه كلّها دون منبع للتساؤل ودون مهاجـرة للسؤال، بحيث يكون منبع الحاجة إلى التفلسـف ومنبع الحاجة إلى الدين واحـد، وإن من حيثيتين تكامليّتين تقع الأولى عند الحاجة الفطريّة للقاء المبدأ وهي الدين، والثانية عند الحاجة لوعي اللقاء وهي الفلسفة. ومن هنا كانت الحاجة إلى تجديد لفهم فلسفة دينيّة تقوم على السؤال المفارق، والسؤال المفارق من سنخٍ يختلف عن الدين كأنظومة،

(١) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.

(٢) كتـاب أخبار الحلاج، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه لـوي ماسينيون وباول كراوس، (كولونيا: منشورات الجمل، ١٩٩٩)، الصفحة ١٠٤.

وعـن الفلسفة كنظام لأنّه ينطلق من الإيمـان؛ ودورُ المفارق، كما سِمَتُهُ، أن يكون متجرِّداً في عين أنّه متمـازج؛ وهنا يكون معنى السـؤال المهاجر أو الطلب المهاجر بين المعنـى والمعنى، والحال والحال، والصفـة والصفة، والذات والواقع، يفـارق ولا يقطع ويتجاوز دون أن يُخليَ، حتّـى إذا ما أردنا أن نلحظـه في ميادين تجلّياته في الفكر والخارج وفي الـذات والواقع، كان من الواجب علينا أن نميِّز بين متن الواقع ونفس الأمر، وهو الوجود المصاحب بوحدته للكلّ فكراً وذاتاً وخارجاً وواقعاً - بوحدة حقّة - وبين تقسيم مبنيٍّ على ما نسمّيه بـ «الما بإزاء»، ونقصد به أنّ الذات بحقيقتها موضوع، لكنّنا، حينما نريد أن نقيس على قاعدة المغايرة، فإنّنا نسمّي الذات بإزاء غيرها ذاتاً ونسمّي غيرها بإزائها، أي بما يقابلها، موضوعاً، وهكذا الفارق بين الذهن والخارج. لذا، فإنّ الثنائيّة التي دمّرت الذات وشيّأتها، بعد أن أهملتهـا، هي ثنائيّة افتراضيّة أوجبتها الضروراتُ المنهجيّة، ثمّ ما لبثنا أن حكمنا عليها باعتبارها ضـرورة مسلّمة لا تقبل الجـدل، ومنها أخذنا نحكم بالقطيعة بين الله والإنسان، والأخلاق والمنفعة، والأفـكار والوقائع، وهو ما أوصل الشطح إلى حدّ العبثيّة العادمة والمعدمة حتّى أعلنّا عن موت القيم والحقيقة والأخلاق والأمل والله والإنسان وها نحن اليوم على أعتاب إعلان موت العالم.

إنّ مـن ألحّ المطلوب اليوم، هـو أن نجدّد في قيمنا ورؤانا الفلسفيّة واعتقاداتنا الاجتهاديّة الدينيّة، ونظرتنا للوجود والحياة والموت والألم والبلاء والبناء والمستقبل باستعادة أواصر العلاقة مع السؤال بما هو طلب الكيان والذات الواعية والمنجذبة، وأن نجدّد العلاقة مع مفهوم الهجرة والمهاجرة المسؤولة. فـإذا كان للسؤال في أصله قبْليّة حاكمة، عبَّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1]، ليكون السؤال الشاهد على النفس باقياً مـا بقيت، مهاجراً معها عبر الأجيـال وتكوُّن التاريخ وتبدُّل الأحوال، فإنّ المهاجرة تستعيد حيويّتها بمعرفة بَعْديّة يُعلِنُ عنها القاصد للحقّ بعد تجربة البلاء المعرفيّ، الفلسفيّ والدينيّ، الذي يخْبُرُ فيه الوقائعَ والحـيرةَ وأحوال النفس والألم حتّى يتكوَّن لديه عقل الخبرة فيعلن قائلاً، ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي﴾[2] وهي رحلةُ هجرةٍ معرفيّة وصفها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وحدّث بها ابنه الإمام الحسين عليه السلام إذ يقول له فيما نقله نهج البلاغة «أي بني .. إنّي، وإن لم أكن عمرّت عمر من كان قبلي، فقد نظرت في أعمالهم وفكّرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم، حتّى عدت كأحدهم، بل كأنّي، بما انتهى اليّ من أمورهم، قد عُمِّرت مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صفو ذلك من كدره، ونفعه من ضرره»[3].

ولا يقتصـر عقل الخبرة هذا على مجـرّد التوصيف ومعرفة الشـؤون والأوضاع، بل يتعدّى ذلك

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.
(٢) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.
(٣) الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق محمّد عبده (بيروت: دار البلاغة، ١٩٩٣)، الخطبة ٣١، الصفحتان ٥٦٠-٥٦١.

لِيَسْتَكْنِـهَ معاييرَ الحُكْم من مثل قوله، «اجعل نفســك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحبّ لها، واكره لغيرك ما تكره لها»[1]. هذا على مستوى القيم السلوكيّة، أمّا على مستوى قيم المعرفة فيقــول، «واعلم أنّ الإعجاب ضدّ الصــواب وآفة الألباب فاسع في كدحك، ولا تكن خازناً لغيرك، وإذا أنت هُديتَ لقصدك، فكن أخشع الناس لربّك»[2].

فهنا سير وسلوك مهاجرٌ يعمل على عصمة العقل والذات من آفّة العصبيّة الناتجة عن العُجْب الذي يعطّل المهاجر عن الكدح نحو المقصد فيقنعه بما هو فيه ليقع فريسة النهايات، إمّا بالشطح أو بالتكفير أو بالتعطيــل. أمّــا الصواب ومقتضيات حكمة الألباب، فهو السعــي في الكدح لملاقاة وجه الحقيقة ومقاربتهــا، عبر التأمُّل والإبداع والتجديد الــذي، وإن راكم ممّا لدى الغير، عليه الحذر من أن يكون مجرّد خازن لما لدى ذاك الغير، أو مجرّد مقلّد متّبع منساق. حتّى إذا ما اهتدى بعد جهد وجهاد معرفيٍّ في سؤاله الوجوديّ المهاجر فليخشع أمام الحقّ، إذ مقتضى الهداية نفيُ حيازة الحقّ، بل الاتّضاعُ أمامَهُ ولسان القول والحال ﴿إِنِّي مهاجر إلى ربّي﴾[3]. وفي ظنّي أنّ مثل هذه الرحلة المعرفيّة يستحيل أن يُكتب لهــا النجاح دون التوافُر على أرضيّة فلسفيّة فعليّة، ترى في الإنسان كائناً ممتدّاً بامتدادات داخليّة من خلال الزمن وبامتدادات خارجيّة عبر امتداد المكان. إلّا أنّه كائن يتعالى بحقيقة هويّته – وهي النفس الواعيــة – عن كلٍّ من الزمان والمــكان، في الوقت الذي يرتهن للنقصان من طرفي الماضي والمستقبل وهــو يقع فريســة تصرُّم آنات الحاضر وتبــدُّل أحواله ومواضعه. والعجيب المدهش هنــا، هو أنّ هذا الواقع الممتدّ والمنقوص، هو سرّ محافظته على ديمومة حركته بإرادة وجَلَد لأنّ المنقوصيّة هنا تشكّل علّةَ التحفيز على الأمل ورجاء نيل الخلود. وفي هذه الزاوية بالذات يُقرِّر الفيلسوف إمّا القطيعة والخضوع لجبريّــة المنقوصيّة ليتحــوّل إلى واقع بلا غاية وطموح بلا أمل، وبالتــالي إلى فكرة بلا معنى سرعان ما تنقلب إلى نقديّة عبثيّة هدّامة تتوخّى العدميّة والتوالد التكراريّ لسؤال غير مسؤول، أو أن يقرّر خوض غمار المعنى في الواقع فيبذر الشوق والأمل والبهجة والهيمان المشغوف بحبّ المعرفة وحبّ الحقيقة متحدّياً أغلال النقيصة وإصر استهواء الخضوع لجبريّة الإمكان، طامحاً نحو وسعة في مستقبلٍ هو تمام معنى الحاضر والماضي، يُبنى بَقَدرٍ يُهندسُه الإنسان المنجذب بامتداداتٍ هي فوق حدود الأين والكيف والوضــع، ومتسلّحاً بوحــدة الطاقة المعرفيّة المتعالية بالعقل المنضبط بقواعــده المنطقيّة، وبقوّة الخيال الثاقــب، أو ما يحسن للبعض أن يسمّيه بحسّ النبوّة والإلهــام، باعتباره قدرةً خارقة على فهم أطوارٍ للوجود فوق طور العقل، منتظمةً بنُظُم متسامية على الحدود والرسوم، مستفيضةً بقيم الخَلْق والخُلُق.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٥٦٥.
(٣) سورة العنكبوت: الآية ٢٦.

وإلى وقتنا هذا، فإنّ تجربة رحلة السؤال الفلسفيّ قد قطعت أشواطاً واسعةً ومتنوّعة فتداخلت مع الوجود حتّى كانت فلسفة ميتافيزيقية، وتداخلت مع الأخلاق والقيم والعلم واللغة وألبستها من هيئة صيغتها الفلسفيّة، حتّى إنّها عندما أرادت أن تدرس الدين، أحالته إلى تفسيراتها ومفرداتها ومنظوماتها فتولّدت لدينا فلسفة يهوديّة ومسيحيّة وإسلاميّة وفلسفة الأديان الشرقيّة وغير ذلك، وهذا الأمر أولد محاذير منها: إنّ الاعتقاد الدينيّ لدى هذه الأديان شكّل مركز الرقابة وسلطة حدود التأويل على تلك الفلسفات حتّى ولو لم تعلن تلك الفلسفات صراحةً عن ذلك؛ في الوقت الذي شوّهت فيه الفلسفة، بنظامهـا الاستيعابيّ الاستحواذيّ، لغـة الدين وقدرته على التعبير عـن روح ما يكتنز، حتّى صارت مفـردات من مثـل الجوهر والطبيعة والفرد والأقنـوم والشخص والماهيّة وغـير ذلك، علاماتٍ على حصـول القطيعة بين المقرّرات العقائديّة والمعتقدين، وخلت الأديان من قدرتها التواصليّة وجاذبيّتها الروحيّة وشفافيّتها المعرفيّة بعد أن تمّ التلفيق بينها وبين الفلسفات، فلا نلنا فلسفةً ولا حظينا بدين.

إلّا أنّ هـذا الـكلام لا يعني التخلّي عن واحـد من الاثنين، بل يعني أن نفتح للسـؤالِ الوجوديّ المفارقِ أن يمارس وفاق الممازجة بمهاجرةٍ تفتح العقل على عرش القلب، وتفتح القلب على تدبُّر العقل لنحصـل على «فلسفة الخبْرة»، وهـي فلسفة ترى في الوجود أفقاً واحـداً عضويّاً في علاقة أقسامه، وتُفعِّل كلّ طاقةٍ من طاقاته بحيث نسمح لكلّ متأمِّلٍ مفكّرٍ متدبّرٍ أن ينطلق من القاعدة التي يشاء، شرط أن لا يتوقّـف عند نقطة الانطلاق فينغلق على الـذات، ويستدرج كلّ آخَر كعنوان هامشيّ في سلطة حضوره. كما أنّ عليه النظر إلى كلّ منطلقٍ وقاعدة، كنقطةٍ متّصلة بغيرها في حكم خطّ الدائرة المعرفيّة الفلسفيّـة أو الدينيّة، ليتحقّق التكامل بمدارج موصولة علـى امتداد الزمن والجغرافيا، على امتدادات الأمم والهويّات، فيكـون التعارف والتآلف الذي عبَّر عنه الله في كتابه العزيز ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

والتقوى قيمة، بل إنّ الإكرام قيمة، فإذا كان سبيلُ التواصل بين الله والإنسان هو القيم، فمن بابٍ أولى أنّ صلة ما بين الإنسـان والإنسان أن تكون القيـم أرفع من أن تُختَصَرَ بفلسفة دون غيرها، أو دينٍ دون غيره فهل إلى فلسفة دينٍ، منبَعها ومآلها الذي لا يُحدُّ وملاكها ومقصدُها الإنسان؟!

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

# تأويلات قرآنيّة وهيمنة سياسيّة: إصلاح الفكر الإسلاميّ[1]

## ماسيمو كامبانيني[2]

|ترجمة: محمود يونس|

**يستعرض الباحث قراءةَ نصر حامد أبي زيد للفكر الإصلاحيّ في الإسلام المعاصر وهو فكر اصطبغ بالاستمراريّة - برأي أبي زيد - لولا انحراف «الفكر الأصوليّ» عنه. ولئن خالف رؤيةَ أبي زيد السلبيّة إلى الإخوان المسلمين، على سبيل المثال لا الحصر، إلّا أنّه وافقه على أهمّيّة التأويل القرآنيّ، وبخاصّة المقاربة الموضوعاتيّة، في إعادة تركيب الفكر السياسيّ الإسلاميّ. كما واستعان الباحث بآراء أبي زيد أثناء تقليبه لمختلف الطروحات «الإصلاحيّة» عند عبده والخولي وأركون وخلف الله وسروش وغيرهم، إلّا أنّ الثابت يظلّ إقراره لتعدُّديّة التأويلات للقرآن - بما هو منتج ثقافيّ -، ولضرورة تطوير العلائق السوسيوسياسيّة والأيديولوجيّة في المجتمع، كسبيل إلى إصلاح الفكر الدينيّ.**

تجِدُ في كتاب «إصلاح الفكر الإسلاميّ»[3]، للباحث المصريّ المتميّز نصر حامد أبي زيد، عرضاً بنّاءً للفكر الإصلاحيّ في الإسلام المعاصر من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. ويجمع بين أطراف الكتاب خيط المناقشة النقديّة للتأويلات المعاصرة للقرآن الكريم، إذ التأويل القرآنيّ جدُّ أساسيٍّ لإعادة تركيب الفكر السياسيّ الإسلاميّ. بالتالي، تأتي هذه المراجعة لتعالج، بأسلوبٍ نقديّ، المنظورات الجديدة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، منطلقةً من التفسير القرآنيّ، في تضمينٍ لأفكار أبي زيد.

يُشدِّد أبو زيد، في غير محلٍّ من كتابه، على أهمّيّة إعادة النظر في القرآن ومراجعة التقليد من خلال التاريخيّة historicity والسياقيّة، معتبراً هذه المراجعة من أهمّ التحدّيات التي يواجهها المفكّرون المسلمون اليوم. كما ويشير إلى الاستمراريّة التي تصطبغ بها الحركات الإصلاحيّة

---

(١) مجلّة العالم المسلم، العدد ٩٩، ٢٠٠٩.

(٢) أستاذ الفلسفة في جامعة نابولي للدراسات الشرقيّة.

(٣) Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). من الآن فصاعداً، أقتبس أرقام الصفحات في النصّ بين هلالين.

بدءاً بالشاه وليّ الله في القرن الثامن عشر وانتهاءً بالمفسّرين المعاصرين، في حين يرى إلى الحركات الأصوليّة والراديكاليّة، أي الإسلام السياسيّ، كانحراف عن هذه الاستمراريّة. يكمن أصل هذا الانحراف والتعارض في المقاربات المختلفة لـ «الإصلاح» عند كلّ من الشاه وليّ الله ومحمّد عبد الوهّاب: فالأوّل نموذجٌ لـ «الديناميّة الثقافيّة الإسلاميّة»، أمّا الثاني فللإسلام العربيّ غير القادر على التغيُّر (الصفحة ١٣).

والكتاب بمعظمه تدقيقٌ مفصّل في أهمّيّة وجِدّة التأويلات القرآنيّة الجديدة، من السيّد أحمد خان ومحمّد عبده إلى أمين الخولي وتلامذته، ومن الإشكوري إلى محمّد أركون. وقد كان السيّد أحمد خان أوّل من أثار مسألة «إيجاد مساحة لتأويل القرآن بلغة معاصرة، ودحض الخرافات الشائعة جدّاً في المجتمعات الإسلاميّة» ونقد الأحاديث النبويّة الضعيفة والمخترعة. «بهكذا رؤية، كان لا بدّ من تحرير التفسير القرآنيّ من التقليد» (الصفحة ٢٨). أمّا محمّد عبده،

... فلم يأخذ القرآن إلى أبعد من القرن السابع، وبالتالي ألغى كلّ محاولة للمقارنة بين القرآن والعلم. وكان أهمّ ما قدّمه في هذا المجال، إصراره على أنّ القرآن ليس كتاب تاريخٍ أو كتاب علم؛ بل هو كتاب إرشاد. وبهذا، لا يستقيم أيّ بحثٍ عن دليلٍ لنظريّة علميّة فيه. من ناحية ثانية، لم يُجِز الأخذ بالسرديّات القرآنيّة كوثائق تاريخيّة، لأنّ الحوادث التاريخيّة الواردة فيها تُعرَض بأسلوبٍ أدبيّ وسرديّ لغايتَي الوعظ والتذكير فحسب. فكان عبده واضحاً للغاية في تفريقه بين «التأريخ» والقصص القرآنيّ (الصفحة ٣٢).

هذا، ولعبت مجلّة «المنار»، التي استلهمت أفكار عبده، دوراً مهمّاً في كلّ العالم الإسلاميّ؛ وُلدت في إندونيسيا، على سبيل المثال، مجلّتان إصلاحيّتان تحت اسمَي «الإمام» و«المنير» أكّدتا على «الحاجة إلى تأويل القرآن والسنّة، وهجْر التقليد، وبالتالي تطهير الإسلام» (الصفحتان ٤١-٤٢). وكان آخر الأهداف المعلنة، بعثُ المجتمع الإسلاميّ ودوره في العالم المعاصر.

وبالنسبة إلى أمين الخولي، فقد عاش في مصر في الفترة التي سبقت الحرب العالميّة الثانية، عندما كانت «رياح التجديد تتخلّل الحياةَ المصريّة» (الصفحة ٥٤)، وكان مقتنعاً بأنّ «العرب رضوا بالإسلام على أساس تقييمهم للقرآن كنصٍّ أدبيّ»، فطبّق «منهج التجديد»، مطوِّراً الربط بين دراسة اللغة والخطاب والأدب، من ناحية، والتفسير القرآنيّ من ناحية أخرى. وهكذا، «إن كانت نظريّة الإعجاز التقليديّة مبنية على فكرة البلاغة التقليديّة، فإنّ هذه الفكرة يجب استبدالها بنظريّة بلاغيّة جديدة تؤسّس لصِلة بالنقد الأدبيّ [المعاصر]. وتقتضي هذه الصلة، صلةً أخرى بعلم النفس في علاقة متوازية مع تلك الموجودة بين النقد الأدبيّ وعلم الجمال [الإستاطيقا]» (الصفحة ٥٥).

بدوره، يُساهم أبو زيد في إعاد التفكير في الإرث الإسلاميّ ودراسته ضمن سياقاته منطلقاً من

مقدّمات أدبيّة ونقديّة، ولكن مجادلاً، أيضاً، بأنّ،

إبستمولوجيا صياغة الشرع تأسّست على أسس الاستقراء والاستنباط من النصّ المؤسّس بعد مأسسة التقليد النبويّ (السنّة) وجعله مساوياً للقرآن في سلطته الشرعيّة[1]. [...] هذا ما عنى أنّ الشريعة منتج بشريّ لا إلهيّ فيها. ولا يستطيع أحد أن يدّعي صحّتها بمعزل عن الزمان والمكان. [...] أن تدّعي أنّ مجموعة الأدب الشريعيّ ملزمة لكلّ الجماعات المسلمة، بغضّ النظر عن الزمان والمكان، يعني، ببساطة، أن تعزوَ القداسة إلى عمليّة إنتاج الفكر الإنسانيّة والتاريخيّة. بهذه الحالة، لا ضرورة تستدعي تأسيس دولة ثيوقراطيّة تُدعى «إسلاميّة». كما أنّ طلباً كهذا بمثابة نداءٍ أيديولوجيّ لتأسيس سلطة دينيّة- سياسيّة غير قابلة للمساءلة؛ وهذا ما سيؤدّي إلى نظامٍ دكتاتوريّ شيطانيّ على حساب البعد الروحانيّ والأخلاقيّ للقرآن (الصفحات ٩٣-٩٥).

قد تبدو هذه الافتراضات، بدءاً من تلك المرتبطة بالأدب وانتهاءً بتلك المتعلّقة بالسياسة، جريئةً واستفزازيّةً للتقليديّين، لكنّها تُركّز على حاجة لا محيص عنها للفكر الإسلاميّ المعاصر، الشرعيّ والسياسيّ خاصّة؛ أن يُسائلَ القيمة المطلقة لـ «الشرع» بمعزل عن التطوّرات التاريخيّة للحضارات.

وفي ضمن هذا الإطار، الواسع والمتوافق عليه، ثمّة من النقاط المهمّة ما يستحقّ معالجةً مسهبة. فمن الكتّاب الذين يقدّرهم أبو زيد عالياً، محمّد أحمد خلف الله (توفّي ١٩٩٨). وكخلف الله، يجادل أبو زيد ضدّ القراءات السياسيّة أو المعياريّة للقرآن، الذي يرى فيه كتاباً إرشاديّاً روحانيّاً وأخلاقيّاً؛ كتاباً مثّل، في طول التاريخ الإسلاميّ، مصدر إلهامٍ للمشتغلين في حقول الفنون والعلوم، وحلقة وصلٍ شخصيّة بين الإنسان والله (الصفحة ٧٥).

وكان خلف الله مبدعاً في إيجاد أساليب جديدة في التحليل النقديّ ودراسة القرآن في سياقه. ولكنّ كثيرين يعتقدون أنّه أغرق في الأدبيّة. فقد جاء تحليله السياقيّ متجذّراً في مجموعة القصص القرآنيّة وإعادة بنائها بحسب تسلسلها الزمنيّ. «هذا ما يجعل التحليل بحسب السياق الأصليّ - الحالة النفسيّة والعاطفيّة للنبيّ وتطوُّر الرسالة الإسلاميّة - ممكناً». من وجهة النظر هذه، «فإنّ التحليل الموضوعيّ [الموضوعاتيّ] ينتهك البُعدَ السياقيّ الذي يؤكّد عليه خلف الله» (الصفحتان ٥٥-٥٦). أخشى أنّ مقاربةً كهذه تنتج خسارةً محتملةً للمعنى. أمّا التحليل الموضوعيّ للباكستانيّ فضل الرحمن، على سبيل المثال، فهو مساوٍ في الجدوى، بل ربّما كان أكثر فائدة.

فقد عمد فضل الرحمن إلى نقد المقاربة «الذريّة» لعددٍ من المفسّرين واعتبر أنّها أخفقت في

(١) يتقدّم أبو زيد بنقدٍ قاسٍ للغاية ضدّ الشافعيّ في كتابه «الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجية الوسطيّة» الصادر عام ١٩٩١.

فهـم الوحدة التحتيّة للقرآن في إصرارهـا (العمليّ) على التعاطي مع مفـردات معيّنة لآيات مختلفة بمعـزل عن غيرها. ودفعت الحاجة لدراسة القرآن كوحدة، كبنية، بفضل الرحمن إلى بلورة أسلوب ذي وجهـين: يُشتـقُّ الأوّل مـن حقيقة القـرآن التاريخيّة، من المبـادئ الكليّة المقبولـة، من وجهة النظـر الأخلاقيّة واللاهوتيّة، من الإنسـانيّة؛ والثاني يتشكّل مـن تطبيق مبادئ متتالية على المستوى العمليّ،

إنّ عمليّة التأويل التي نقترحها هنا تتشكّل من حركة مزدوجة، من الظرف الحاليّ إلى زمن القرآن، ومن ثَمّ إلى الحاضر مجدّداً. فالقرآن هو الجواب الإلهيّ، من خلال عقل النبيّ، على الظرف الأخلاقيّ-الاجتماعيّ للجزيرة العربيّة أيّام النبيّ. [...] فالقرآن وتكويـن الجماعة الإسلاميّة ظَهَرا في ضوء التاريخ وعلى خلفيّة اجتماعيّة-تاريخيّة. فهو جوابٌ على هذا الظرف. [...] تتألفُ أولى الحركتـين المذكورتـين أعلاه من خطوتين ... الخطوة الأولى من الحركة الأولى تبدأ من فهم معنى القرآن ككلّ كما وفهمه من خلال المباني التي تؤلّف الأجوبة لظروف محدّدة. الخطوة الثانية هي التعميم من هذه الأجوبة المحدّدة وإعلانها كصيغ ذات أغراض أخلاقيّة- اجتماعيّة عامّة يمكن «تقطيرها» من نصوص معيّنة في ضوء الخلفيّة المُعلنة عادةً. [...] وفي حين أنّ الحركة الأولى تبدأ مـن خصوصيّـات القرآن إلى انتزاع ومنهجة المبادئ العامّة والقيم والغايات البعيدة المـدى، فإنّ الثانية تبدأ من هذه الرؤية العامّة لتصـل إلى الرؤيـة المحدّدة التي يُصار إلى صياغتهـا وتحقيقها الآن؛ أي أنّ العامّ يتجسّد في السيـاق التاريخيّ-الاجتماعيّ الحاليّ والملموس[1].

يضمن فضل الرحمن تحليلاً سياقيّاً- موضوعيّاً دونما تخلٍّ عن التطبيق praxis، في حين أنّ خطاب خلـف الله يأتي أدبيّاً فحسب. بالتالي، فموقـف الأوّل يأتي سياسيّاً، متّجهاً صوب تحويل المجتمع، في حين يأتي الآخر فكريّاً فقط.

ثـمّ هناك محمّد أركون - وهو مفكّرٌ آخر يقدّره أبـو زيد عالياً ولكنّه ينطوي على نفس عيوب خلـف الله، في رأيـي. إنّ نظريّتـه في «المفكّـر فيـه thinkable»، «اللامُفكّـر فيـه unthought» و«المستحيـل التفكير فيه unthinkable»[2] في الفكر الإسلاميّ لهي نظريّة رائعة وقادرة على رصد الأخطـاء الملازمة للتفكير الإسلاميّ الكلاسيكيّ، من مثل صعوبـة التعاطي مع مفاهيمَ كالعلمانيّة، التاريخانيّـة والمسـاواة الجنسيّة. ومع هذا، فهي تظلّ تمريناً لغويّاً مطويّـاً في صفحات الكتب. وأنا مشـكّكٌ في قدرتها على تغيير العقـل الإسلاميّ التقليديّ. فتغيير العقـول يتطلّب تغيُّراً في العلائق السوسيـو- سياسيّة والأيديولوجيّة في المجتمع، كمـا جادل أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci

(١) فضـل الرحمـن، الإسـلام والحداثـة، Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: Chicago University Press, 1982), ص 6.

(٢) انظـر، Muhammad Arkoun, *Lecture du Coran* (Paris: Maisonneuve, 1982)، و *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: al-Saqi, 2002).

ذات مرّة[1]. على المفكّرين أن يعرفوا متطلّبات الجماهير ويقودوهم بمقتضى هذه المعرفة، ولا ينبغي للفلاسفة أن يعيشوا في «الأبراج العاجيّة» لأفكارهم، بل أن يختلطوا ويتعلّموا من الجماهير الفقيرة في إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينيّة. المفكّرون [يجب أن يكونوا] شهداء أحياء على الجماهير. إلّا أنّ أركون يُعادي انخراط الفكر الإسلاميّ المعاصر في «العمليّ»، ناظراً إلى [ومُديناً] كلّ التيارات الإسلاميّة المعاصر على أنّها «صِداميّة *du combat*»[2].

ومن المسائل المهمّة، كذلك، فعاليّة الأيديولوجيا، وهي نقطة حساسّة عند غرامشي. ولعلّ أهمّ مفكّرٍ تعاطى مع مسألة الأيديولوجيا هو عبد الكريم سروش. يقول أبو زيد في هذا الإطار، «لقد بنى سروش موقفه على مفهوم النسبيّة الثقافيّة» (الصفحة ٧١). لكنّ النسبيّة الثقافيّة قد تكون مفهوماً غاية في الإبهام والغموض إلى درجة طمس أيّ هويّة ثقافيّة. فتعدُّديّة التأويلات تعنيّ أنّ كلّاً منها تحتفظ بمعناها الخاصّ (وهذا ما يصدق على أفراد معيّنين - أو حضارات بعينها - بما هم ذوات متحاورة ومتفاعلة، ولكن أيضاً محتفظة بهويّتها المحدّدة، كما يشير إلى ذلك حسن حنفي في نظريّته في الاستغراب[3]). في واقع الأمر، إنّ علينا تفاديَ الخلط بين النسبيّة الثقافيّة العدميّة وبين تعدُّديّة التأويلات المسموح بها هرمنوطيقيّاً. النسبيّة الثقافيّة تعني أن لا تأويل يصحّ. أمّا الهرمنوطيقا البنّاءة فتعني أنّ كلّ التأويلات تشترك في جانب من جوانب الحقيقة[4]. بالفعل، هذا هو المدى الحقيقيّ لمقولة ابن رشد في «فصل المقال» بأنّ «الحقّ لا يضادّ الحقّ»[5].

ويصحُّ، على ضوء جدليّات النسبيّة الثقافيّة مع الهرمنوطيقا البنّاءة، ما يقوله أبو زيد من أنّ «القرآن للشيوعيّ يعكس الشيوعيّة، وللأصوليّ فهو نصّ أصوليّ، وللنسويّ فهو نصٌّ نسويّ... إلخ» (الصفحة ٩١). لكنّه يقرُّ بأنّه ليس من تأويل "موضوعيّ أو بريء"» (الصفحة ٩٣). أمّا أنا فلا أرى في هذه التعدُّديّة خطأً أو خطراً ذاتيّاً. بل تكمن المشكلة في كيفيّة تعايش هذه التأويلات المختلفة. هنا تُساهم مقاربة أبي زيد الجديدة للقرآن كـ «خطاب» في حلّ بعض العقد،

**في الأصل، شرعت في تأييد فكرة النظر إلى القرآن كنصٍّ [مقدّماً] البُعدَ التاريخيّ والنقديّ من خلال إعادة قراءة نقديّة لعلوم القرآن التقليديّة، خاتماً بأنّ القرآن هو نتاجٌ ثقافيّ، بمعنى أنّ الثقافة والمفاهيم الماقبل إسلاميّة تعاد صياغتها عن طريق بناء لغويّ محدّد. [...] وفي عام ٢٠٠٠ [...] عرضت مفهوم القرآن كمساحة للتواصل الإلهيّ الإنسانيّ... وركّزت على البعد العموديّ للوحي، أي على العمليّة التواصليّة بين الله والرسول والتي أنتجت القرآن. وقد أنتج هذا التواصل العموديّ الذي**

(١) انظر، Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere,* critical edition by Valentino Gerrantana (Torino: Einaudi, 1975).

(٢) Muhammad Arkoun, *La pensée arabe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

(٣) حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب (القاهرة: الدار الفنّيّة، ١٩٩١).

(٤) انظر، Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 2002).

(٥) انظر، Massimo Campanini, "Averroes' Hermeneutics of the Qur'an," forthcoming in the *Proceedings of the international conference Averroès et les Averroïsmes, edited by Jean Baptiste Brenet* (Paris: Vrin, 2007).

> استمـرّ طيلة عشرين عاماً عدداً مـن الخطابات. [...] وفي العام ٢٠٠٤، أخذتُ أطروحتي خطوةً واحدةً أبعد، منتقلاً من البعد العموديّ للقرآن إلى ذاك الأفقيّ. وما أعنيه بالأفقيّ يتخطّى القونـنة canonization، أو ما يعتبره بعض الباحثين نشرَ النبيّ لرسالة القرآن بعد تلقّيه إيّاها. ما أرمي إليه هو البعد المُـدكُ في بنية القرآن والذي تجلّى في عمليّة التواصل الفعليّ. لا يمكن إدراك البعد الأفقيّ إلّا إذا تحوّلت رؤيتنا الهيكليّة المفاهيميّة للقرآن من رؤيته كـ «نصّ» إلى رؤيته كـ «خطاب» (الصفحتان ٩٧-٩٨).

إنّ القرآن كخطاب، أو كنظام تخاطب، يشير إلى أنّ هناك وسائل هرمنوطيقيّة شتّى للوصول إلى نفس بذرة الحقيقـة. كنظام تخاطب، هو يخوّلنا القول بتعدُّديّة التأويـلات، ولكنّه، دون ريب، يستفيد مـن مقاربة موضوعيّة كتلك التي عند فضل الرحمن. يبـدو لي البعد الأفقيّ شبيهاً، نوعاً ما، بالبعد الموضوعيّ[١].

أمّـا نظريّة سروش، فقد ناقشتها بإسهـاب في كتابي «الفكر الإسلاميّ المعاصر»[٢]. هناك رأيت أنّ منهجـه قليل الإقناع وموبوءٌ بالتوليفيّـة syncretism، على الأقلّ في كتابه البارز «العقل، الحرّيّة والديمقراطيّـة في الإسلام»[٣] (لم تكن أعمالـه الفارسيّة الأخرى في متناولي). على سبيل المثال، أنا لا أرى أنّـه يمكن إيجاد أرضيّة مشتركة بين الصوفيّة وفلسفة العلم. كما أرى إبستمولوجياه [سروش] معلّقـةً في مكانٍ ما بـين الذاتيّة والموضوعيّـة. ولا أرى داعيًا لجداله بخصوصـص الصلة المباشرة بين الفلاسفـة والعلماء اليونانيّين وبين العلماء والعلمانيّين المعاصرين (على كلٍّ، أتت الثورة العلميّة على الأرسطويّـة بعدمـا كانت [الأرسطويّـة] هي العلم لما يقـرُب من عشرة قرون). أضـف إليه ضدّ-تاريخيّتـه حين يعلـن أنّ المسيحيّة والإسلام والماركسيّـة لم يكونوا لينتجوا تاريخـاً مغايراً لو نشأوا في ظـروف وشـروط مختلفة لأنّهم غير قابلين للتحوُّل في ماهيّاتهـم. إنّه لمثيرٌ للتهكّم أنّ سروش، في قولـه هذا، يتقدّم بتأويل «ماهـويّ» للإسلام، وهو تأويل يرفضه معظـم الدارسين، إسلاميّين وغير إسلاميّـين. كمـا لا يبدو أنّ ثمّـة محلّاً للتاريخ في فكره: «إنّـه يجادل بأنّ قيمـاً كالحرّيّة، والعدالة، والحقوق، والصدق، واحترام الغير وأضرابها، لم تنشأ داخل الأديان بل انتمت إلى منظومات خارجة عن أساس (ماهيّة) العقائد الدينيّة. تكون هذه القيم، أو، بتعبيرٍ أدقّ، التفسيرات التي تُحبى بها، نتاجَ عقـلٍ جمعيّ. ثمّ تتبنّى الأديان هذه القيم وتدمجهـا في منظوماتها العَقَديّة»[٤]. بطبيعة الحال، يحقّ

---

(١) من المفيد أن نتذكّر أنّ الإسلام لا يقتصر على هرمنوطيقا أفقيّة بل أيضاً على مساواة اجتماعية أفقيّة. بتعبير حسن حنفي: «التوحيد هو عمليّة توحيد في مستقبل فعلٍ اكتمل في الماضي. إنّه يعني حريّة الوجدان، رفض الخوف، ونهاية النفاق والتعارض. "الله أكبر" إنّما تعني تحطيم الاستبداد. فكل البشر وكل الأمم متساوون قبالة المبدإ الواحد. لا مزيد من مجتمعات طبقيّة أو عنصريّة. وظيفة الإنسانيّة أن تحوّل الوحي - كلمة الله - في البنية المثلى للعالم. فبُعدا الحياة هما الأمام والخلف، لا الفوق والتحت. والناس الثوريّون يعيشون في بعد أفقيّ لا عموديّ». حسن حنفي، «Des Ideologies Modernistes à l"Islam Revolutionnaires»، في *Peuples Méditerranées*, n. 21, October-December 1982, 3-13; here 12.

(٢) Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (Bologna: Il Mulino, 2005), 103-112.

(٣) Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

(٤) Ali Paya, "Recent Developments in Shi'i Thought," in *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical*

لأيٍّ كان أن يكون لاأدرياً agnostic، لكنّني لا أري كيف يمكن لأحدهم أن يعتبر سروش «مصلحاً» دينيّـاً. ثمّـة لديه سوء فهـم عميق لمسألة الأيديولوجيـا. فهي ليست بالضرورة «وعيـاً مقلوباً»، بل يمكنها أن تُمثّل، بتعبير أنطونيو غرامشي، مجدّداً، موقفاً قضويّاً propositional attitude.

ولعلّي أجد أنّ هرمنوطيقيّات مجتهد شبستري أكثر إثارةً للاهتمام من سروش لكونه أكثر تضلُّعاً في الفلسفـة والهرمنوطيقا بدءاً بديلثي Dilthey وانتهاءً بغادامر Gadamer (الصفحة ٦٦ والمقاطع التي تلي). ولربّما كان إفراطاً في التفاؤل، اعتبارُ أنّ «كلّ مشاكل الحداثة ستحلّ بإدخال بعض أدوات الهرمنوطيقا ومبادئها إلى التفسير القرآنيّ»، لكنّه، بأيّ الأحوال، يبيح تعدُّديّة التأويلات لأنّ «النصّ يجيـب فقط على الأسئلة التي عُرضت عليـه في حين أنّ الجميع يجد في القرآن الأجوبة التي يريد. وهـذا ما يسمح بتأويلٍ ديمقراطـيٍّ في الإسلام». كما أنّ الشبستري يفهم تماماً «تسييس الإسلام في العديد من أجزاء العالم»، وبالتالي فـ «الإسلام يتّجه صوب الدنيا» بالنسبة إليه (الصفحة ٦٨).

من الواضح أنّ الظواهريّة phenomenology والهرمنوطيقا هي أدوات وآلات لفهم القرآن. بيـد أنّ محتويـات النصّ سياسيّة، أو بالحدّ الأدنى قابلة للتسييـس، وتُسيَّس في العديد من الخطابات الدنيويّـة التي تتقدّم بها التفاسير المعاصرة. وهذه لعبة خطـيرة في عالمٍ غارقٍ بالفوضى كعالمنا. كما أنّ مهمّة النبيّ محمّد كانت سياسيّة، وقد أبرز محمّد عابد الجابري مساهمتها في بنية العقل السياسيّ العربـيّ[١]. ولا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن ننفي البعـد الدنيويّ عن الدين الإسلاميّ – كما الدين اليهـوديّ. والدنيويّة ضـرورة في الحقبة المعاصرة؛ وحتّى المسيحيّـة والكاثوليكيّة «تتّجهان صوب الدنيـا»، وتتدخّلان أكثر فأكـثر في السياسة في الولايات المتّحدة وأوروبا. لا تعدو العلمانيّة الغربيّة كونَها أسطورة، إذِ اللغة السياسيّة الغربيّة وحتّى التطبيق السياسيّ الغربيّ يعتمدان بكثافة على مفاهيم وافتراضـاتٍ لاهوتيّة[٢]. وقد حثّ البابـا بنديكتوس السادس عشر مؤخّراً علـى تسييس المسيحيّة بشكل عامّ والكاثوليكيّة بشكلٍ خاصّ في معرض إدانته لكلّ من الإسلام والتنوير الأوروبيّ[٣].

ومـن المسائل المهمّـة، الديمقراطيّة. ولكن ما الـذي تعنيه الديمقراطيّة؟ عـرّف الباحثون أنواعاً مـن الديمقراطيّـات من قبيـل «الديمقراطيّـة التوتاليتاريّـة»[٤]، «الديمقراطيّـة شبه–التوتاليتاريّة»[٥]

---

*Perspectives*, ed. M. Muqtader Khan (Lanham: Lexington Books, 2006), 131-132

(١) محمّد عابد الجابري، **العقل السياسيّ العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩١).

(٢) Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago and London: Chicago University Press, 1996).

(٣) راجع خطاب البابا المثير للجدل الذي ألقاه في جامعة ريغنسبورغ في ١٢ أيلول ٢٠٠٦.

(٤) J. L. Talmon, *The Origin of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1960).

(٥) Marina Ottaway, *Democracy Challenger the Rise of Semi-authoritarianism* (Washington: Carnegie Endowment Foundation, 2003).

و«الديمقراطيّة غير الليبراليّة»[١]، وغيرها. يبدو لي أنّ أبا زيد يتحدّث عن «ديمقراطيّة ليبراليّة». ومن وجهة نظر الديمقراطيّة الليبراليّة، يعتقد سروش أنّ الحقوق الإنسانيّة تتحقّق، أفضلَ ما تتحقّق، في نظام ديمقراطيّ (الصفحة ٧٣). لسوء الحظ، فإنّ أبا زيد يقرّ بآثام أميركا في إيران (الصفحة ٤٨: «... لم تكن الثورة، وبالتالي الدولة الثيوقراطيّة، لتتحقّق لو اتّبع الأميركيّون سياسيةً مختلفةً مع إيران») ومع الشرق الأوسط بشكل عامّ (الصفحة ٦٤: «دعم الأميركيّون صدّام حسين في حربه على إيران؛ أعلنوا عن موازنة خاصّة لقلب النظام الإيرانيّ؛ أسقطوا طائرة ركّاب إيرانيّة وكافأوا الرجل الذي قام بذلك؛ وأخيراً فهم دعموا الطالبان في أفغانستان»)؛ كما ويرى أنّ استمراريّة إسرائيل كدولة دينيّة تعطي الشرعيّة لخطاب الإسلاميّين الراديكاليّين» (الصفحة ٥١).

أنا أوافق تماماً على اعتبار أبي زيد أنّ «النقاش الدائر حول الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، حرّيّة الاعتقاد، الدولة العلمانيّة والفردانيّة [في العالم الإسلاميّ] لم يؤدِّ إلى إعادة النظر في التقليد ومعنى القرآن فحسب؛ لقد أدّى إلى أنسنة القرآن عبر صياغة لاهوت ليبراليّ، وتأسيس منهج جديد في التأويل. يُسمّى هذه المنهج في الغرب بالهرمنوطيقا» (الصفحتان ٧٨-٧٩). هنا لا بدّ لتحقّق الديمقراطيّة من مشروع هيمنيّ hegemonical، بالإضافة إلى هرمنوطيقا ثاقبة وتفسير نصّي. وقد شكّل مفهوم الهيمنة نموذجاً إرشاديّاً سياسيّاً في عمل أنطونيو غرامشي[٢]. الهيمنة تعني أنْ تبني «كتلةً» جديدة بين المفكّرين والجماهير، بين الطليعة الفكريّة والأساس الشعبويّ الضخم. في القرن التاسع عشر، نجحت البرجوازيّة الأوربيّة في بناء «كتلة» كهذه؛ أمّا الشيوعيّة فأخفقت في فعل ذلك في القرن العشرين. في الإسلام، لا يمكن للمشروع الهيمنيّ أن يتجاوز القرآن[٣]. وبخلاف أبي زيد، أرى أنّ محمود طه وعبد الله النعيم ساهما بحزم في هذا المنظور بمشروع أسلمة المفاهيم العلمانيّة (الصفحتان ٨٧-٨٨)، عارضين لمقاربة أصيلة وواقعيّة للعلمانيّة والقانون وحقوق الإنسان (الصفحة ٨٨). وهكذا، فإنّ الديمقراطيّة تحتاج إلى تعريف مختلف من وجهة نظر الإسلام[٤]، رغم كوننا غير متأكّدين من وجود ديمقراطيّة بنحو إسلاميّ[٥].

ختاماً، فإنّ أبا زيد يشير إلى الطابع السياسيّ للقراءات القرآنيّة عند ما يُسمّى بالحركات الإسلاميّة

---

(١) Fouad Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).

(٢) انظر، Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma: Editori Riuniti, 1972); *Le parole di Gramsci*, ed. Stefano Frosini and Guido Liguori (Roma: Carocci, 2004).

(٣) يُؤكّد إبراهيم أبو ربيع على أهمّيّة أنطونيو غرامشي في تطوّر الفكر العربيّ، *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History* (London and Sterling: Pluto Press, 2004. أمّا أنا فقد ساهمت في هذا الموضوع بورقة، "الدولة الإسلاميّة في مدينة النبيّ: تحليل معاصر لمنظور غرامشي"، نوقشت أوّلاً في مؤتمر *Credance, connaissance et norms* (جامعة تونس، ١-٣ آذار ٢٠٠٧)؛ وثانيا في مؤتمر *Gramsci e le culture del mondo* (Fondazione Gramsci, Roma 27-28 April 2007).

(٤) انظر، John Esposito and John Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

(٥) لعلّ أكثر المفكرين إثارة للاهتمام اليوم هو خالد أبو الفضل، أستاذ في جامعة كاليفورنيا-لوس أنجلس UCLA. انظر كتابه، *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

«الأصوليّة»، أي الإسلام السياسيّ»، بنحو واف، وهو المعارض بشدّة لكلّ الحركات التقليديّة من الوهابيّين إلى الإخوان المسلمين. ويرى إلى الحركة السلفيّة التي أسّس لها رشيد رضا كانحطاط للحركة الإصلاحيّة عند الأفغانيّ وعبده؛ بل يرى بوناً شاسعاً بين إصلاحيّة عبده وإصلاح رضا. بالتالي، فإنّ نقد أبي زيد لطارق رمضان لا بدّ له أن يأتي غايةً في القسوة (الصفحة ٩٢)، رغم قول رمضان بأنّه «... من الضروريّ التذكّر أنّ مجموع الشريعة هو بناءٌ إنسانيّ وتتطوّر بعض جوانبه بالضبط كما تتطوّر الأفكار الإنسانيّة، وكما تكشّفت بعض جوانب القرآن والسنّة مع الزمن. هذا هو بالتحديد معنى الحديث النبويّ بأنّ "الله تبارك وتعالى يبعث إلى هذه الأمّة، على رأس كلّ مئة سنة، من يجدّد لها دينها"»[١]. وشخصيّاً لا أوافق وسم الإخوان المسلمين بـ«حركة رجعيّة» (الصفحة ٤٦)، فقد كانت مساهماتهم الاجتماعيّة والعمليّة والتعليميّة، بادئ ذي بدء، وسائلَ مهمّة للتعاطي مع احتياجات الناس[٢].

الإسلام اليوم هو حقيقة متعدّدة الأوجه، تظهر فيه نبضاتٌ إصلاحيّة ومعاندات انفعاليّة. يُساعدنا كتاب أبي زيد على فهم كليهما وشرح الأنماط الأكثر تأثيراً وتشييداً والتي يقوم عليها الأمل بنهضة إسلاميّة جديدة. الهرمنوطيقا القرآنيّة أساسيّة، ولكنّها ليست مشروعاً يؤخذ به في الفراغ؛ إنّها مشحونة بتضمينات سياسيّة. وبلا ريب، فإنّ فهم وتطوير هذه التضمينات السياسيّة يكون مساعداً لمستقبل الفكر والتطبيق الإسلاميّين.

(١) Tariq Ramadan, "Ijtihad and Maslahah: The Foundation o f Governance," in *Islamic Democratic Discourse*, ed. Muqtedar Khan, cit, 4

(٢) انظر، Brynjar Lia, *The Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement* (Reading: Ithaca, 1998).

# الخطاب الإسلاميّ: بين الرؤية والمشروع[1]

علي فيّاض

**لا يرى الكاتب في طرح العلّامة الأمين ابتعاداً عن تيّار تجديديّ عريض يجد النهضة العربيّة في إحلال الديمقراطيّة وتطوير البنى المعرفيّة، وذلك من خلال تأصيل الحرّيّة وإعطاء الأولويّة للمبحث العقليّ على ما سواه. ويتساءل الكاتب إنْ كانت هذه المقاربة، بما هي تكثيفٌ للأبعاد السياسيّة والثقافيّة (دون السياديّة) واختزال الدين إليها، قادرة على تخطّي الاحتجاج السياسيّ والإحياء الدينيّ وصولاً إلى التقدّم ببرامج تغييريّة في مواجهة التحدّيات التنمويّة والاجتماعيّة.**

العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين لا أحبُّ أن أساجله، وبعضُ الناس يحولُ الودُّ دونَ مساجلتهم حتّى لو اختلفت معهم. ومساحة الاختلاف، وإن وجدت، فإنّها لا تُعاش، ولا قابليّة لها أنْ تكون بيْناً، بل هي وصْلٌ، وأعمق الوصل وأبهاه ما قام على الغيريّة، في قبال التشابه الذي يجعل من الوصل فعلاً بارداً لا مناقب فيه ولا فعل.

وهذا الرجل تشدّني مهابته، ويطربني شعره، ويستوقفني الجمال في خبايا كلماته، وأجد، بالاستناد إلى تأمُّلٍ في أحوال العلماء وما يقتضيه زمننا هذا، أنّه لا يكفي للعالِم علمُهُ، بل لا بدَّ له من أن يكون إمّا رجلَ مقاومة ونضال، أو رجلَ حرّيّةٍ وحوار. ولا أجازف في القول إذا قلت إنّ العلّامة من رموز النموذج الثاني.

مع هذا الكتاب، ومنذ السطور الأولى يكشف النسقُ عن نفسه، اذ لا مواربة فيه ولا اختباء، وهو نسقٌ أعرفه وأفهمه، بل أعيش الكثيرَ من همومه، وهو يرسم مساره من الكفر إلى التمذهب إلى التأسلم فالتأنسن، ليبني له مستقرّاً عند مبلغه ذاك، والتأسلم هنا لا ينفي التمذهب ومثله التأنسن

(١) نصُّ محاضرة ألقاها، في معهد المعارف الحكميّة، د. علي فيّاض مدير المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، وهي مناقشة لكتاب السيّد محمّد حسن الأمين [الاجتماع العربيّ الإسلاميّ: مراجعات في التعدّديّة والنهضة والتنوير (بيروت: دار الهادي ٢٠٠٣)]. ملاحظة: كلّ الإحالات الواردة في صلب النصّ، فهي للكتاب المذكور.

لا يلغي ما قبله، إنّه تَرَقٍّ وليس إلغاءً وإمعاناً وليس تجاوزاً، كالطبقات التي تُبنى على بعضها فلا يقوم ماهو فوق إلّا على ما هو تحت.

والنسق هذا مأخوذٌ بالحداثة، فهي محرِّكُه الكامن، ومبعثُ قلقه الذي لا يخبو، فهو في تراتبه وتنوُّع مجالاته، في محلِّ الإجابة الدؤوبة عن سؤال دائم: كيف نقدِّم فهماً للإسلام حداثويّاً وعصريّاً قادراً على التكييف واستيعاب التعقيدات المعاصرة الحضاريّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها؟ أي بمعنى آخر كيف نقدِّم إسلاماً قادراً على الحياة وأمّةً قادرة على التجدُّد والنموّ والنهوض؟.

في هذا السياق، أورد هذا المزيج من الملاحظات والانطباعات والتعليقات والاستفسارات:

أوّلاً: إنّ العلامة السيّد محمّد حسن الأمين يُقدِّم إجاباته على أسئلة التجديد والنهضة من قلب المنظومة المفهوميّة السائدة لدى الكتّاب والمفكِّرين التجديديّين:

إنّ مقولةَ الفصل بين الدين من ناحية وفهم الدين أو القراءة الدينيّة من ناحية الثابت والبشريّ المتغيِّر او المتعدِّد، هي ذاتُها الركيزة المنهجيّة التي نجدها عند «محمّد مجتهد شبستري» و«عبد الكريم سروش» و«نصر حامد أبو زيد» وكثيرين غيرهم.

إنّ تأصيل الحرّيّة عند السيّد الأمين وتحويلَها إلى قاعدة معياريّة تأسيسيّة لنشوء السلطة وممارستها، والاستدلال على حدود قيدها المتيقّن، يتشابه تماماً مع ما يذهب إليه العلّامة الشيخ محمّد مهدي شمس الدين في تنظيره الفريد لمقولة الأصل الأوّليّ للسلطة.

يقول السيّد الأمين:

إنّ الحرّيّة أساسٌ والسلطة قيد ولكنّها ضرورة اجتماع، ولكي تقوم السلطة دون الاخلاق بأساسِ الحرّيّة، لا بدّ من أن تكون قيود السلطة مشتقّة من قواعد الحرّيّة، حيث لا يجوز تقييد الأخيرة إلّا بقواعدها وليس بإدارة خارجة عنها... وبهذا التحديد، تغدو شرعيّة السلطة ثمرة لاختيار البشر الحرّ في تعيينها وإذ ذاك يغدو الاختلاف حقّاً مصوناً بشرعيّة السلطة نفسِها وبنفيه تنفي السلطةُ شرعيّتَها، أي تنفي ذاتها (الصفحة ٤٢).

في المقابل، يقول العلّامة شمس الدين:

إنّ الأصلَ الأوّليّ العقليّ والنقليّ في قضيّة السلطة على البشر من قبل أيّ شخص كان هو عدم المشروعيّة، فلا ولاية لأحدٍ على أحدٍ ولا ولايةَ لأحدٍ على جماعة... والولايةُ الوحيدة الثابتة هي ولايةُ الله... وهذا الأصل الأصيل تعبيرٌ في الوجود والحياة والزمن عن حقيقة التوحيد الخالص والمطلق في الألوهية والخالقيّة والحاكميّة، ولا يمكن الخروج عنه إلّا بدليلٍ قاطع... ومقتضى هذا الأصل الأوّليّ في بابِ سلطة الإنسان على الإنسان هو عدم مشروعيّة السلطة التي تمارس الادارة في المجتمع السياسيّ، ولا بدّ لإثبات مشروعيّة نواهي وأوامر وإجراءات الادارة من دليلٍ شرعي معتبر يدلُّ على المشروعيّة، ويجب الاقتصار في مدى سعة

المشروعيّة على مقدار دلالة البيّنة، وكلّ ما شُكّ في شمول الدليل له من الأوامر والنواهي والتصرّفات والإجراءات، فالأصلُ فيه عدم المشروعيّة... إنّ للإنسانْ ولاية على نفسه، فمن هذه الناحية، الأصل في وضعيّة الإنسان مع نفسه في الكون هو الحرّيّة، والأصل الأوّليّ في علاقة الإنسان بالإنسان الآخر هو الحرّيّة، وهذا يعني أنّ الإنسان لا يتقيّد بإنسان آخر[1].

ثانياً: إنّ النسق المعرفيّ عند العلّامة الأمين هو نسق عُقَلائيّ، تقومُ بنيته الاستدلاليّة على العقل، وتنزع وجهته منزعاً إنسانيّاً راسخاً، وهو في عدّته المنهجيّة أقرب إلى جيل المثقّفين الإسلاميّين التجديديّين منه إلى علماء الدين في المفاهيم واللغة والإشكاليّات....

إنّ المنحى التجديديّ الحداثويّ والبنية العقليّة الاستدلاليّة لا تتجاوز إسلاميّة النصّ ولا الحرص الشديد لدى العلّامة على عدم تجاوز الثوابت والكلّيّات، إلّا أنّ العدّة المنهجيّة لا تستند إلى الأدوات الأصوليّة المعروفة ولا إلى المنطق التقليديّ، ولا يحضر النصّ الروائيّ لا في الاستدلال ولا في رسم وجهة المعالجة، وإن يكن النصّ القرآنيّ نسبيّاً أكثر حضوراً.

ثالثاً: إذا قاربت نصّ العلّامة الأمين، في مستواه السياسيّ أو الفكريّ، فإنّه سيوصلك إلى المكان نفسه، إلى المستوى الحضاريّ، حيث تتأسّس الأزمات التي يولّدها المأزق الراهن، وحيث يكمن جوهر المعالجة التي تفضي إلى النهوض المنشود.

الحرّيّة والتنمية والديمقراطيّة وتداول السلطة والعقل النقديّ، هي مرتكزات التجدُّد الحضاريّ عند العلّامة الأمين...

وتبدو هذه المرتكزات رغم أهمّيّتها المطلقة أنّها تندرج ضمن سياقات تأصيليّة تقوم على التزامات مفاهيميّة لا يمكن تجاوزها، فالحرّيّة يجب أن تقترن بالغاية التي هي الله (مفارقة تفسير العلّامة للأمانة بوصفها حرّيّة في القرآن الكريم)، والديمقراطيّة لا معنى لها في النظام الإسلاميّ لأنّ الشورى تقوم مقامَها، بينما هي ضرورة في المجتمعات غير المحكومة بأنظمة إسلاميّة، في حين أنّ بشريّة السلطة ورفض مقولة الحقّ الإلهيّ لا تلغي ضرورة إقامة الحكم الإسلاميّ الذي هو بعد الفراغ من الأدلّة الشرعيّة، إنّما هو واجب عقليٌّ تُحتِّمُه ضرورةُ إقامة أحكام الشرع التي لا يمكن إقامتُها بدون وسيلة السلطة.

أمّا العدوُّ اللدود الماثل دوماً في العمليّة النقديّة عند العلّامة الأمين فهو السلطة الاستبداديّة، سياسيّةً كانت أو معرفيّة أو اجتماعيّة، والتي حتّى في عزّ علمانيّتها تستندُ إلى أساسٍ غيبيٍّ تاريخيٍّ،

(١) راجع: محمّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام (بيروت: منشورات مجد، ١٩٩١) الصفحات ٤٣١-٤٣٦، و«الحرّيات الشخصيّة في المنظور الإسلاميّ»، مجلّة المنهاج (بيروت: خريف ١٩٩٨) العدد ١١، الصفحة ٢٥٧.

أو أنّها تتمفصل على الدين نفسه.

وهـي تقـف إلى جانب «ثالـوث التخلّف والجهل والفقـر الذي هو حصان طـروادة الحقيقيّ للاستعمار والصهيونيّة داخل بنية المجتمع العربي».

في واقـع الامر إنّ البحثَ في جوانب المأزق الحضـاريّ والنهضويّ العربيّ لا بدّ أنْ يُفضي إلى مـا أفضت إليه رؤية السيّد الأمين، لكن بتقديري، تفرضـ خطورة الموضوع أنْ لا نكتفي بتحديد معـالم المأزق ومستويات المعالجة، بل المطلوب تحويل الرؤية إلى مشروع والمشروع يجب أن ينطوي علـى مدخليّات الحلّ، اذ إنّ ترتيب الأولويـات وفصل المدخليّات عن المخرجات (أي الفصل بين الأسبـاب والنتائج)، ومن ثـمّ تحديد الحامل لهذا المشـروع، (هل هو الأمّة جمعـاء، أم الحزب، أم الأحـزاب، أم المجتمع المدنيّ، أم أنّ الأمر منوطٌ بـولادة قيادة تاريخيّة عربيّة جامعة، أم غير ذلك)، كلّ من شأنه أن يخرج المعالجة من ركام الإسهامات العربيّة التي لا تزال تتوالى منذ عقود والتي يتّسم معظمها بالتعميم الذي هو بدوره أحد معالم المأزق نفسه.

أحسب أنّ هناك أربعة اتّجاهات عربيّة، فيما يتعلّق بنظريّة النهوض وهي:

١. الاتّجـاه السياديّ الـذي يرى أنّ المدخـل إلى النهوض هو مقاومة الاستكبـار الذي تُشكّل اسرائيـل ركيزةَ سياساته وحضوره في المنطقة، فإنّ مقاومة إسرائيـل هي المشروع الأساسيّ الكفيل بإضعـاف الاستكبار وإحداث حالة استنهاضٍ شعبيٍّ عـارم، يمكن أن تتجاوزَ بتوظيفاتها الاقتصارَ علـى المقاومة إلى إحـداث حراكٍ شعبيٍّ وتوكيدِ ديناميّات تغييرٍ تاريخيّة. (ولا يخفى أنّ قسماً كبيراً مـن الحـركات الإسلاميّة ينـدرجُ في هذا الاتّجـاه وفي طليعتها حزب الله)، وقد رتّـب هذا الاتّجاه تحالفاته وفقَ رؤيته هذه، وجمّدَ عمليّات التغيير السياسيّ لصالح مهمّات النضال والمقاومة.

٢. الاتّجـاه المعـرفيّ- التنموي الذي يرى أنّ أزمةَ الواقع العربـيّ، تكمُن في بناه المعرفيّة، وما لم تجْـرِ عمليّات إعادة تشكيل العقلِ العربيّ على نحوٍ يعيد للعقـل اعتبارهُ فإنّ المأزق سيراوح مكانَه، وبالتـالي فإنّ إعادة تشكيل القيـم المعرفيّة وولوج عصر العلم بما يفضـي إلى تنمية اجتماعيّة حقيقيّة سيسمح بالخروج من المأزق فالطريق تبدأ مروراً بالمجتمع وصولاً إلى النظام السياسيّ ( ويندرج في هذا الاتّجاه جمعٌ كبيرٌ من المثقّفين العرب منهم محمد عابد الجابري).

٣. الاتّجـاه السياسويّ الذي يرى إلى الديمقراطية كخشبةِ خلاصٍ ممّا نرزح فيه، لأنّ أزمةَ واقعنا هي بالدرجة الأولى أزمةُ سلطة وأزمة نظام سياسيٍّ أدّت إلى تعطيل الفاعليّة الشعبيّة وتغييب المجتمع عـن الاضطلاع بمهماته، فالمدخل إلى إطلاق الفاعليّة الشعبيّة والحيويّة المجتمعيّة، هو التغيير في بنية النظـام السياسيّ. وفي سياق التدليل على أهمّيّة الديمقراطيّـة في إحداث تحوُّلاتٍ جذريّة في واقعنا

الراهـن، وُفقَ هـذا الفهم، يتبنّى العلّامة الأمين نفسُهُ، حسبما يُفهمُ من سياقِ المعالجةِ عندَه، المعادلةَ الجوهريّةَ التي تقول: «إنّنا نقترب من فلسطين كلّما اقتربنا من الديمقراطيّة» (الصفحة ٣٨٩).

يبقـى أن نشـير إلى أنّ الدعوةَ الديمقراطيّة تقـترن باستمرار بالتأكيد علـى أهمّيّة الحرّيّة وتداول السلطـة والعقلانيّة والتنميـة الاجتماعيّة ولا يخفى أنّ هذا الاتّجاه شديد الشيوع في أوساط النخب واليسار الجديد والليبراليّين والإسلاميّين التجديديّين.

٤. الاتّجاه التغييريّ الشموليّ الذي يدمج بين الأبعاد التغييريّة كافّةً في عمليّة واحدة، بحيث يرى أنّ هـذه العمليّة يجب أن تُخاض على المستويات كافّة في وقت واحد فالتغيير كلٌّ معقّدٌ ومتداخل، بحيـث لا يمكـن التمييز فعلاً بين ما هو سياديّ وما هو سياسيّ وما هو معرفيّ، إذ لا يمكن التصنيف بـين ما هـو بنية تحتيّة وما هو بنية فوقيّة، أو بين ما هو مدخـلات وما هو مخرجات، فالكلّ مطلوب والكلّ يفضي إلى الكلّ...

وأمّـا في خصوص هذا الاتّجاه، فنحن بحاجة إلى نقاش عميق وفعلي، كي نتبين ما إذا كان يعبّر عن أعلى درجاتِ النضج النظريّ أو أنّه يعبّر عن فوضى نظريّة عارمة.

السؤال: إلى أيٍّ من هذه الاتّجاهات ينتمي العلّامة الأمين؟

حبّـذا لـو نسمع منه مباشرة، ما يقطع علينـا مجازفة التأويل والتفسير وسـوء الفهم، لكن أغلب الظـنّ، أنّه محمول بتوليفةٍ نظريّة من الاتّجاهين السياسويّ والمعرفيّ- التنمويّ، إذ هو نفسه يعبّر عن نفسـه بأنّ العقل والحرّيّة هما مصدر القوّة في كلّ اجتماعٍ سياسيٍّ وفي مواجهة التحدّيات الكبرى التي داهمته منذ قرن» (الصفحة ٣٨٨).

رابعـاً: يرى العلّامة الأمين أنّ الخطاب الإسلاميّ المعاصر مرّ في مراحلَ ثلاث، وهو يشهد الآن «الطـور الثالث في تدرُّج الصيغة التاريخيّة للخطاب الإسلاميّ الذي بـدأ خطاباً ثقافياً إحيائياً، ثمّ خطاباً سياسيّاً تنظيمياً، ثمّ ها هو يتأهّب للمزج بينهما في طوره الثالث وهو طور النضج والتحوُّل واجـتراح معاصرته المنشـودة (الصفحة ٢٢) الذي يجب أن تقدّم فهـي إجابات حول الموقف من شمائـل جوهريّـة كالحرّيّات العامّـة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان ومبدأ تـداول السلطة وحقوق الأقليّات»(الصفحة ٢٠).

وإذ أوافـق تماماً علـى نظريّة الأطوار الثلاثة لتطوُّر الخطـاب الإسلاميّ، ثانيـاً أودُّ أنْ أشير إلى أنّ المكوِّنات الإبستمولوجيّة للخطاب الإسلاميّ، تكمن في أنّ الخطاب هو حصيلة تفاعل بين محدِّدات ومؤثِّـرات؛ المحـدِّدات هي ما يكمن في بنية الدين نفسه، والمؤثّرات هـي ما يتّصل بالواقع بتعقيداته

المختلفة كالحداثة والتكييف والتجديد وغيرها، أو حتّى أضدادها ويعبّر بعضها عن نفسه بصورة واعية والبعض الآخر بصورة لا واعية، وأن ارتهان الخطاب فقط للمحدّدات يجعل منه سلفيّاً أو أصوليّاً أو تقليديّاً باختلاف الرُّتَب والمستويات، أمّا وقوعه الحاسم تحت المؤثّرات فيجعل منه تجديديّاً أو حداثويّاً او تنويريّاً أو ليبراليّاً أو غير ذلك.

وحيث إنّ عمليّة تشكيل الخطاب هي جدليّة تفاعليّة بين المحدّدات والمؤثّرات، فهي عمليّة معقّدة قد يختلط فيها ما هو محدّد بما هو مؤثّر وفي بعض الحالات يحلّان مكان بعضهما البعض، وعندها لا يعود الدين دينيّاً إلّا بالاسم، أو يتماهيان وهنا تتوافر الفرصة الموضوعيّة لأعلى درجات الاستقرار في الفكر المنتِج للخطاب.

إنّ هذه الآليّات التحليليّة، برأيي، هي إطارٌ نظريٌّ لا مناص منه لفهم الخطاب الدينيّ في ولادته وصعوده وتحوُّلاته وموته...

من ناحية أخرى أرى أنّ الطورَ الثالثَ من الخطاب الإسلاميّ المعاصر، يشكّل تحدّياً حقيقيّاً وعميقاً، وهو الطور الذي يقوم على ربط نظريّة التغيير بالبعد الحضاريّ، وبحسب العلّامة الأمين، على ربط البُعد الثقافيّ والإحيائيّ بالبعد السياسيّ -التنظيميّ.

وحيث إنّ نظريّة التطوُّر التاريخيّ تفرض أن يكون الطور الثالث هو الاتّجاه المستقبليّ الذي لا مناص منه، علينا في المقابل أن نلتفت إلى النزعات الارتداديّة التي تعيق عمليّة التطوُّر التلقائيّ، فتؤخّرها أو تميتها ببطء.

والنزعات الارتداديّة هذه تقوم، برأيي، على تكثيف البعد الثقافيّ وتحويله إلى بعد اختزاليٍّ للدين أو تكثيف البعد السياسيّ وتحويله أيضاً إلى بُعد اختزاليٍّ للدين، وفي عمليّة التكثيف المفتعلة هذه، يتمُّ تحييد الاهتمامات الحضاريّة إمّا عبر تغييرها أو اتّهامها أو تأجيلها.

وهذه الإشكاليّات بالضبط هي ما دفعت السوسيولوجيّ الفرنسي «أوليفيه روا» للحكم على تجربة الإسلام السياسيّ بالفشل، عندما اعتبر أنّ الحركات الإسلاميّة المعاصرة قادرة على أن تكون حركات صراع أو احتجاج سياسيّ أو إحياء دينيّ، لكن عندما تجد نفسها في موقع المُطالَب ببرامج تغييريّة لمواجهة التحدّيات التنمويّة والاجتماعيّة تستعير من اليسار المحليّ خطابَهُ أو من الغرب الليبراليّ بعض أطروحاته.

هل هذا صحيح؟.

في الواقع أنّنا لا نزال في خِضّم التجربة وفي أتونها الذي يغلي؛ لكن إلى ماذا سيفضي ذلك؟ بالتأكيد نحن على قارعة تحوُّلات تاريخيّة، والنجاح ممكن لكنّه رهنُ مسؤوليّتنا وشجاعتنا في آن...

# مقاربات منهجيّة

- موقعيّة الفلسفة في أعمال محمّد جواد مُغنيّة — محمود حيدر
- محمّد جواد مُغنيّة: فقهُه واتّجاهه التقريبيّ — محمّد علي التسخيري

# نبــذة عن حيـاة العلّامــة محمّـد جــواد مغنيّـة

ولد سماحة الشيخ محمّد جواد مغنيّة في طير دِبّا، قضاء صور، من محافظة لبنان الجنوبيّ عام ١٩٠٤. تـوفيّ والده الشيخ محمود عام ١٩١٦، فعاش في كنـف أخيه الشيخ عبد الكريم الذي بدوره تركه للسفر إلى النجف. فعاد إلى بيت والده الخالي من أيّ أثاث حيث يقول: «كنت في بيت أبي القديم أجلس على الأرض وأثني ساقيّ واضعاً صدري على فخذيّ وساعديّ على رأسي أغطّي جسدي بعضـه ببعض، حتّى أصبح كالصرّة المربوطة عسى أن تخفّ وطأة البرد، وأصبت جرّاء ذلك بمرض الروماتيزم». وهذا ما جعله يقصد العاصمة بيروت سيراً على الأقدام ليعمل فيها بعدّة صنائع حتّى توافـرت له أجرة السفر، فترك لبنان ودخل العراق ليلتحق بالحوزة العلميّة في النجف الأشرف عام ١٩٢٠. فـكان، كمـا يقول، أفقر تلميذ عنـد أفقر أستاذ تتلمذ عليه وهـو السيّد حسين الحمامي، حتّى عودته الى بيروت عام ١٩٣٦، وبقي ملازماً لكتب الفقه لحين تعيينه قاضياً شرعيّاً في المحكمة الجعفريّة في بيروت عام ١٩٤٨، ثمّ مستشاراً فيها عام ١٩٤٩، ليصبح في العام ١٩٥١ رئيساً لها بالوكالـة حتّى عام ١٩٥٦، ثمّ ليعود مستشاراً حتّـى تقاعده العام ١٩٦٨ إثر رفضه إصدارَ حكم شرعـيّ (مخالِف للدين) لصالـح أحد المتنفّذين السياسيّين في صور. وانتقـل إلى رحمته تعالى في ٨ كانون الأول عام ١٩٧٩ عن عمر يناهز السادسة والسبعين.

# موقعيّة الفلسفة في أعمال العلّامة محمّد جواد مغنيّة[1]

محمود حيدر[2]

**غير بعيد عن "الفتنة" التاريخيّة بين العقل والنقل، تخيّر العلّامة مغنيّة منطقةً وسطى من الاشتغال بالفلسفة، فدرس الدين فلسفيّاً على أرضيّة الإيمان وسمّى مهمّته المعرفيّة هذه بـ"فلسفة العقيدة". ولئن أقرّ بجدوى التجريد الفلسفيّ في توليد السؤال وتنقيح العقيدة بنور العقل وردم الهوّات بين الذات والآخر، فإنّه أدخل الفلسفة في مجال الاستعمال، في الواقع التفصيليّ للحياة الدينيّة اليوميّة.**

إذا كان «الإنسان قد أشكلَ عليه الإنسان» على ما بيّن أبو حيان التوحيديّ، فأصل القضيّة في ذلك، مشتغلات العقل. ويجوز القول: إنّ الأصل في الإشكال هو الطريق الذي يسلكه العقل حين يفكّر في علل الشيء ومآلاته.

كذلك سنرى المشهد على أتمّه في مسارات الفتنة الموصوفة بين النقل والعقل، أو بين الفقه والفلسفة. وتالياً، بين واجبيّة الدين وضرورات الدنيا.

لم يُحسَم الأمر. ولم تتوقّف الفتنة. مثلما لم تقم المصالحة بين حقلين إشكاليّين يبدو كأنّهما في نزاع مفتوح على الأبديّة: التكلّم والتفلسف.

نقترب من هذه المقدّمة حين نواجه حيّزاً معرفيّاً يتداخل فيه الحقلان معاً؛ تحيُّز الفقيه متوازياً مع تجرُّدِ الفيلسوف. ولنا في الكلام على موقعيّة الفلسفة في فكر العلّامة محمّد جواد مغنيّة ما يضيء على هذه المواجهة.

فلو قاربنا أعمال الشيخ مغنيّة لنقيم وإيّاها صلةَ تعرُّف، لظهرت على الجملة في وعاء الفلسفة. قد يبدو هذا الكلام مفارقاً للمأثور من الشيخ. فأنتم بإزاء حوزوي حصّل علوم الدين ليدفع بها عن

---

(١) نصّ محاضرة أُلقيت في المؤتمر الدوليّ في فكر العالمين الشيخ عبد الله العلايلي والشيخ محمّد جواد مغنيّة في ٢٤-٢٥ آذار ٢٠٠٩.

(٢) رئيس تحرير مجلّة "مدارات غربيّة".

الديـن مقالةَ النُظّار والمخالفين. فهو بهذه الصفة سوف يتبـوّأ مقام العالم، أو الفقيه، أو القاضي، أو المتكلّـم، أو الداعية، أو هذه المقامات علـى الجملة. فمن أين إذاً جاءنا الفيلسوف، وما الذي حمله إلى ما عزّت مطارِحُهُ في فضاء التقرير الدينيّ المألوف لدى مدارس الفقه التقليديّة.

ثمّـة من يمضي بالسـؤال إلى مسافة أبعد: كيف لداعية أن يدنـو بالمساءلة من شأن لا يُرى عنده إلّا علـى وجه اليقين؟ أو كيف لفقيه أن يواجه بعلامات الاستفهام ما هو مركوزٌ في القلب، ومثبّتٌ بالإيمان، ومسلّمٌ به على الفطرة؟

لا شـيء في السـيرة العلميّة للعلّامة مغنيّـة يبدو خارج نطاق التســاؤل. كان ذلك حاضراً لديه منـذ الطفولة المسكونة بالفقر. حتّى إذا ضمّه القَـدَرُ إلى محاريب الحوزة، لم يغادر السؤال ولا فارقهُ السـؤالُ لحظــة. كما لو أنّه وعى مبكراً أنّ الدين الذي أُسلَمَ له الفـؤاد لا مناص له من عارف. وأنّ العـارف لا يكون له مقــام التعرّف إلاّ بِطيِّ منازل الجهل، منزلةً منزلـة، وإشكالاً إثر إشكالٍ، حتّى يأتيه اليقين.

في امتداد الستين كتاباً وأُكثر وضَعَها العلّامة مغنيّة، مجاهداتٌ مؤيَّدةٌ بشغف البحث عن حقائق الكلمات والأشياء. مرجِعُـه الأوّل في التساؤل القرآن ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1]. كما لو استيقن الشيخ من أنّ التساؤل، بالنسبة إليه، هو تقوى الفكر وهداية العقل، وأنّ الهداية موصولة بالمجاهــدة والبــذل. فَعَلِمَ إذّاك ما يجب أن يكون عليه الأمر. حتّى إذا عزم على التوجُّه إلى استنتاج الأحكام، أدرك أنّ المقامَ لا يستوي على الإنصاف إلّا بالتقوى.

ولقد أخذ صاحبُنا بما دعا به الإمام الغزّالي ذات مرة، حين ألزم نفسه بالقول المأثور: «اللهم إنّي أعوذ بك من فتنة القول، كما أعوذ بك من فتنة العمل». ولمّا كان ذلك كذلك، راح يوسع من أرض القراءة حتّى صارت له مراجع أُخرى.

لم يكتـفِ الشيـخ بالمقرّر الحوزويّ الـذي امتلأ به وفاض، بل هو ذهــب في ما يتعدّى كلمات الحوزة وأسفارها. مضى ليغترف المزيد ممّا أشكل على الإنسان من بحور الحداثة الغربيّة ومنجزاتها. لم يكــن العلّامــة مغنيّة، لمّا نحا هذا المنحـى، مأخوذاً بفضولٍ عارضٍ للمعرفـة. لقد كان على وعي بفضيلة القول الفلسفيّ كسبيل إلى كمال التعرُّف. وعنده أنّ الأخذ بهذا القول الفلسفيّ يعني دفعه إلى حقول الاشتغال الكلاميّ والفقهيّ، بل وفي كلّ ما يتّصل بعلوم الدين. ولذا سنجد كيف سَرَت نصوصه وكتاباته مسرى الممارسة الفلسفيّة، حتّى وهو يتناول أدقّ المسلّمات من العقيدة.

لعـلّ قراءة مــا في الجغرافيا الفلسفيّة الغربيّة من إنجازات، كانت بالنسبــة إلى عالمٍ كالشيخ مغنيّة

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

ضرورة لوعي الذات الثقافيّة الإسلاميّة. فهذه الذات السارية في الزمن لم تعد بالنسبة إليه محبوسة ضمن قلعة مغلقة. ففي خلال الحقبة التاريخيّة التي عاشها كفقيه (النصف الثاني من القرن العشرين). بدت هذه الذات في قلب الاحتدام. ولذا فلا بدّ لها من استكشاف مطارح الغير (خصيماً لدوداً كان أو صاحباً ودوداً) لكي تكتمل صورتها عن نفسها. فصورة الذات تُصنع أيضاً، وبنسبة ما، على عين الآخر.

مع هذا الإقرار العقلانيّ بجدليّة الصلة بالغير، كان الشيخ يؤدّي فعلاً فلسفيّاً لا مراء فيه. فعلى حكم العقل يبقى إدراك الشخصيّة الحضاريّة أمراً ناقصاً لو اكتفى المتعرّف بما لديه من أنباء وروايات عن الغير. فلا بدّ إذن، من حضور المقابِل لكي تكتمل المعرفة. ذلك لأنّ مثل هذا الحضور هو بنسبة ما، يُعتبر هويّة أُخرى للذات. فالتعرّف بمدلوله الفلسفيّ الواقعيّ هو فعلٌ لحدث أصله الاعتراف بنظير، إمّا ليُثبتُه في حقله على الودّ والمشاركة، أو ليظلَّ وإيّاه على الاختصام، إلى أن ﴿يَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾[1].

على هذا المدرج في النظر إلى الغير، بما هو قيمة معرفيّة، يحيل العلّامةُ مغنيّة عمليّة إنتاج الأفكار إلى ما يمكن وصفه بفضاء التفلسف العمليّ. ففي هذا المحلّ سوف تتعيّن لديه نهاجيّة مخصوصة في عالم التفكير الدينيّ. وعليه، سوف يقرّر بأنّ مهمّته الفلسفيّة تكمن في العمل الدؤوب على إنتاج السؤال، سعياً وراء جوابٍ ما، عبر ولادات فكريّة ومعرفيّة تجتاز العصبيّات الصمّاء.

في مقدّمة كتابه «فلسفة المبدأ والمعاد»، يعود الشيخ مغنيّة ليُذكّر بما كان قد بيّنه في مجمل أعماله من أنّ الفلسفة إنّما تقوم على البديهيّات. بها يُبرهَن على صحّة النظريّات، وبها تُعالَج مشاكل الوجود. وفي ردّه على منكريها سيُلاحَظ أنّ الذين شكّكوا في حكم العقل، وأسقطوه عن الدلالة والاعتبار، هم أنفسهم من استعمل منهج الفلسفة ومنطقها، ونقدوا العقل بالعقل. فَمَثَلُ هؤلاء كمثل من قيل فيهم: «من أنكر الفلسفة فقد تفلسف».

مزيّة الشيخ مغنيّة أنّه أدخل الفلسفة في مجال الاستعمال. راح يرى إليها بعين المتبصّر، ثم ليكتب فيها؛ ثمّ لتكون له مسلكاً في التعقُّل والتدبُّر والنظر والعمل. ولذا لم تكن الفلسفة بالنسبة إليه كتلة من المفاهيم تمكث بصمت في مقام التجرّد. لقد أمسك بناصية الفلسفة الأولى، ثمّ انبرى يُنزلها من عليائها، لكي تسري، وتتوالد، وتنمو في حقول الحياة الخضراء. فما جدوى الفلسفة لو ظلّت صامتة في أبراجها. لقد فعل ما فعلته الحداثة الفلسفيّة لكن على نهج ما أُوتي من علم الكتاب الإلهيّ. كأنْ تتحول المفاهيم الساكنة في سماء الأذهان إلى حركة تملأ الزمان والمكان. حيث تستحيل آيات

(١) كما في سورة الأنفال: الآيتان ٤٢ و٤٤.

الكتـاب وعلوم الشريعة حضـوراً حيّاً في أدقّ مفاعيل النشاط البشريّ. لقـد أراد أن تكون الفكرة الفلسفيّة، حركة، ولقاءً، واجتماعاً، وصانعة حدث، وأن تكون، تالياً، فكرةً فاعلة في التاريخ.

ها هنا على وجه التعيُّن نصل إلى موقعيّة الفلسفة في فكره. حيث تستحيل في مسعاه إلى هندسة معرفيّـة للفكر الدينيّ بأصوله وفروعه ومراتبه المتعدِّدة. بل يمكـن القول، إنّ غايته من الفلسفة هي تأييد العقيدة بعناصر إضافيّة من أنوار العقل.

لقـد استطاع العلّامة مغنيّة أن يرتفع بالبحـث الفقهيّ الكلاميّ إلى التجريد الفلسفيّ، ثمّ ليعود به كَرَّة ثانية إلى الواقع التفصيليّ الضاجّ بالحياة. لم يكن الرجل «فيلسوف دين»، كمن يدخل أرض الديـن من بـاب الفلسفة، وقصده في ذلك أن يدرس العقيدة وفقاً للمقـولات الفلسفيّة أنطولوجيّاً ومعرفيّـاً وتاريخيّـاً. كما لم يكن فيلسوفاً دينيّاً، شأن من يعمـل بمقدِّمات فلسفيّة من خارج الدين، ويصل إلى الدين من دون أن يقصد بالضرورة إثبات العقائد الدينيّة.

من كان إذاً، وأي مطرحٍ معرفيٍّ، حلّ فيه العلّامة مغنيّة ليصاحب الفلسفة؟

غالب الظنّ، أنّه كرجل دين لم يكن ليستسهل الأمر. والذين سبقوه إلى مثل هذه المخاطرة كانوا علـى حذر مقيم. ولذا سيلوذ بالسؤال والرجـاء في الآن عينه، كما لاذ بعض السلف من الحكماء. لكأنّنا به وهو يجد نفسه داخل ثنائيّة الدين والفلسفة يخوض اللُّجّة ليعثر على جغرافيّة اللقاء الحميم بين الضفّتين.

ولقد كان عليه أن يتساءل:

ما فلسفة الدين.. هل هي تلك التي ترى إلى الدين بعين الفلسفة لِتُعَقْلِنَهُ؟

حسناً . . لنمض وإيّاه قليلاً إلى مسرح التعُّرف:

ككلِّ المفاهيـم المعاصرة، يشوب الغموض، والاضطـراب، وتعدُّد التعريفات، مصطلحَ فلسفة الدين.

ولسـوف نقرأ أنّ بعضَهُم ذهب إلى تقريب المصطلـح من علم الكلام الجديد، كونه يعمل على قضايـا مشتركـة مع ذلك العلم، تماماً مثلما ذهب اللاهوت المسيحـيّ للأسباب نفسها. مع هذا، لا يزال النقاش في هذا الحقل محتدماً من دون التوصُّل إلى رؤية معرفيّة واضحة المعالم، في حين أنّ معظم التعريفات التي نُقِلَت عن المشتغلين في هذا الحقل، ترتبط ببعضها ضمن سياق واحد ومتشابه.

لنرَ أيضاً وأيضاً إلى ما يحتويه مسرح التعريفات:

**أوّلاً**: فلسفـة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفيّة للإجابـة عن الأسئلة المتعلّقة بالمواضيع

الأساسيّــة في الفكــر الدينيّ. مع الإشــارة في الواقع إلى أنّ طريقة الفلسفــة الأساسية هي خليط من الدراسات التاريخيّة والتحليلات المنطقيّة logical analysis والمفهوميّة conceptual وعلم اللغة philology .

ثانيــاً: فلسفة الدين هي التفكّــر الفلسفيّ حول الدين. فتكون بهذا البيــان جزءاً من الفلسفات المضافــة، وفرعاً من علم المعرفــة epistemology بالمعنى الأعمّ، ذلك لأنّهــا تتطلّع بالانطلاق من موضوعهــا - أي استقلالية الديــن - ومن الخارج إلى البحث والتحقيــق في الأمور والموضوعات الدينيّة.

**ثالثاً**: فلسفة الدين هي علم ثانويّ، أو هي علم وسائطيّ، لأنّها ليست جزءاً من المواضيع الدينيّة، بل هي كفلسفة الحقوق، بالنسبة للدراسات الحقوقيّة والمفاهيم والأدلّة القضائيّة.

رابعــاً: ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينيّة الفلسفيّة. أي التفكير الفلسفيّ حول الدين، لا الدفاع الفلسـفيّ عن المعتقدات الدينيّة. وفي هذا الصدد يمكن القول إنّ الالتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمّتها الحياديّة، وبين علم الكلام أو علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعيّة والتبريريّة عــن المعتقدات، إنّما هــو التباس ناجم من تداخل وتشابك الأدوار، وطريقــة الاستخدام. فقد رأى بعضــ الفلاسفــة أنّ فلسفة الدين تنطــوي على سعي لإيجاد تبرير وتبيين عقلــيّ لأديانهم، وغيرُهم اعتقــد أنّ في ذلــك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قــوم آخرين مجرّد سعي لدراسة وبحث مساحــة أخرى من العلاقة والتجربة الإنسانيّة. وقال بعضهم من جانب آخر، إنّ فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون شخصاً عقائديّاً، بل يمكن أن يكون منكراً لله، أو مؤمناً، أو لاأدرياً. وعلى أيّ حال، فإنّ فيلســوف الدين ليس بالضرورة أن يكون ملتزماً بدين معيّن حتى يمارس مهمّته الفلسفيّة. ذلك أنّ كلمة الدين في فلسفة الدين هي كلمة مطلقة، وغير مقيّدة بأحد الاديان دون سواها، أي أنّها غير مقيّدة بالإسلام أو بالمسيحية أو باليهوديّة أو بسوى ذلك من الأديان.

خامســاً: فلسفة الدين، هي إحــدى شُعَب الفلسفة المضافة، مثل: فلسفة العلم، فلسفة الجمال، الفلسفــة السياسيّــة، فلسفة اللغــة... إلخ) وهي كلّهــا في مقابل الفلسفــة الأولى. وهذا هو سبب احتوائها لأحد الأحكام الكليّة الفلسفيّة أي تحرّي الحقيقة، والبحث العقلانيّ الحر.

لكــنّ الباحــث في فلسفة الدين أوليفر ليمــان Oliver Leaman له رأي آخــر يبيّن فيه ميّزات فلسفــة الدين عن سائر الفلسفات المضافة. يقول: «إنّ أحد الأشياء المختلفة تماماً فيما يتعلّق بفلسفة الديــن هو أنّ لديها ارتباطــاً شديد الخصوصيّة بما هو شخصيّ. وقد اتّخذ الكثير من المفكّرين موقفاً خاصّــاً من الدين ربّما بالإيجــاب أو بالسلب. وربما هم يرون أنّ فلسفة الدين تكتسب لديهم أهمّيّة أكــثر مــن مجرد الأهمّيّــة النظريّة. ومع ذلك، من الممكــن أن يكون اهتمام المؤمــن المتديّن، بفلسفة

الديــن، أكثر من مجرّد الاهتمام الأكاديميّ. ربّما ليعبّر عن مبادئ، أو أساسيّات دينيّة بطريقة عقلانيّة، أو حتّى ليؤسّس له ويبرهن على صحّته. وبحسب هذه الرؤية فإنّ الكثيرين من المؤمنين يرغبون في انتهاج هذا النحو من الاهتمام. غير أنّه سيكون من المستغرب لدى كثيرين ممّن أخذوا بهذا الطريق، أنّهم لا يطبّقون هذا المنهج على منظومة الاعتقاد الخاصّة بهم.

وأيّــاً يكن الوضع، فإنّ مــن الدوافع التي تقود العاملين في فضــاء فلسفة الأخلاق مثلاً، هو في الأغلــب الأعــمّ، الرغبة في إرساء الأسس المنطقيّــة لمعتقداتهم الأخلاقيّة الشخصيّــة. ذلك أنّ أبرز الفروق بين فلسفة الدين والأقسام الأخرى من الفلسفة، هو أنّ الأولى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمواقف الشخصيّة للفلاسفة أنفسهم.

العلّامة الشيخ محمّد جواد مغنيّة هنا، لا يغادر هذه الدائرة بالذات، فمسعاه، على الجملة، يؤول إلى عقلنة التفكير الدينيّ من خلال الممارسة الفلسفيّة.

لقد تخــيّر العلّامة مغنيّة منطقة وسطى من الاشتغال بالفلسفــة: درس الدين فلسفيّاً على أرض الإيمــان الدينــيّ. وبمعنى أكثر وضوحاً: لقد استحضر الفلسفة كتقنيــة عقليّة فائقة القدرة على توليد المفاهيــم، لتــؤدّي مهمّاتهــا في خدمة العقيدة. وهو حين ذهــب إلى توصيف مهمّتــه المعرفيّة بأنّها «فلسفــة العقيدة»، فقد كان كمن يموضع الفلسفة بصفة كونها الخريطة الإستراتيجيّة لفهم المنظومة الدينيّة.

ولعــلّ ظهور علم أصول الدين في مرحلة متأخّرة من تطوُّرات الفكر الإسلاميّ يقترب إلى حدٍّ بعيــد ممّــا أراده من «فلسفة العقيدة». من هذا النحو أيقن العلّامــة مغنيّة بجدوى الفلسفة في تمكين العقل الدينيّ من إدراك حقائق النصّ وطبقاته المعرفيّة المتعدّدة الأفهام. وبالتالي في تمكينه، عن طريق الفلسفة، من إحراز تحوّلات التجديد والإحياء في الفكر الدينيّ المعاصر.

ولسوف نراه يصرّح أنّه سيطأ أرض الفلسفة الإلهيّة على أتمّ أطوارها في حقبة متأخّرة من عمره العلمــيّ. ففي مدينة «قــم المقدّسة» سينفتح له فضاء معرفيّ غير مألــوف في أوساط المدرسة الفقهيّة الشيعيّــة الكلاسيكيّة. عنيت به فضاء الفلسفة الصدرائيّة لصاحب الحكمة المتعالية محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين. فهو يعترف بأنّ جلّ كتبه الفلسفيّة ما كانت لتظهر لولا أن أتيح له الاطّلاع على آثار هذا الفيلسوف العظيم.

مــع هــذا الإدراك، أنجز العلّامة مغنيّــة الشطر الأخير من المصالحة بــين الفلسفة والفقه، لتكون فضيلة الأولى القيام بمهمّة تسديد الفقه وعقلنته.

إنّ مــؤدّى هــذه المصالحة ســوف يظهر عبر سلسلة مــن التطوُّرات في الفكــر التجديديّ لدى العلّامــة مغنيّــة. فمثلما شكّلت الفلسفــة لديه الباب المفتــوح على تكامليّة الفكــر الدينيّ، كذلك

كان تأويــل النصّ. فسنرى كيف أنّ موقفه مــن التأويل يتوضّح في بعض أعماله الكلاميّة من خلال إجـراء التحليل المقارن بين الفريقــين التأسيسيّين في علم الكلام الإسلامي، الأشاعرة والمعتزلة. فهو يميل إلى الأخذ بنظريّة أهل الاعتزال دون نظرائهم؛ ودليله إلى هذا، القاعدة التي تقول: إذا تعارض ظاهــر النصّ مع العقل وَجَبَ تأويله بما يتّفق مع منطق العقــل. فذلك ما يتّفق برأيه مع قول الإماميّة بــأنّ الشرع والعقــل لا يتصادمان بحال، ولا يفترقــان، لأنّ العقلَ شرعٌ من الداخــل والشرعَ عقلٌ مــن الخارج. وأمّا العقــلُ فإنّه يهتدي بالشرع، والشرع يُعرف بالعقل. فهمــا أبداً ودائماً متحالفان متآزران، كلّ منهما يحكم بما يحكم به الآخر.

عنــد هذه المحطّة المعرفيّــة سوف يستحيل التأويل عنــده ضرورةً لفهم الديــن. وحجّته: إنّ ما يستغلــق من الشريعة على الفهم يتــولّاه العقل بالتفسير والجرح والتعديل، وصولاً إلى التأويل، حتّى تُرى حقيقتُه.

فلــو قرأنا ما يستهــلّ به جلّ ما أصدره، لوقعنا عنده على شغــف حميم بتكثير طبقات التعرُّف على النصوص والأفكار. إذ المعرفة على ما يَرَى، تنطلقُ من منظور قرآنيّ وفلسفيّ قوامه بسط النفس والعقل على فضيلة الاختلاف. فالمفكر الإسلاميّ برأيه لا يفلح بأمره إلّا إذا أحرز ثلاثة شروط:

أ. أن يكون على علم بحقيقة الإسلام.

ب. أن يكون على علم بالتيّارات والمذاهب الحديثة ومدى سلطانها وتأثيرها.

ج. أن يكون عالماً بعيوب المجتمع الإسلاميّ كالتعصُّب، والإيمان بالبدع، واللامبالاة.

لقــد عرف الشيخ مغنيّة أنّ حضور الإســلام في الزمان، وعلى الخصوص في أزمنة الحداثة التي عاشهــا بامتلاء، لا يكون إلّا ضمن جدليّة الاحتدام والاختلاف والتعــرُّف. وعندَه، أنّ المتعصِّبَ، وحــده، من يرفض الإنصات لكلام الغير. فلو تكلّم المغلّق على نفسه، فلن يسمع إلّا أصداء كلماته ترتــدُّ إليــه صافيةً مــن أيّ شائبة. حتّى ليأخــذه العُجبُ بما أنشــأ من كلمات، ثم ليتوهّــم أنّه أدرك الحقيقة.

لقد تعامل «الفقيه/الفيلسوف» مع مواقع الاختلاف سواء بين مذاهب المسلمين أو بين الأديان والتيّــارات الفكريّة والفلسفيّة والعلمانيّة، وفق مبدإ التعرُّف قبل الدخول معها في ميادين المجادلة. كأنّمــا استعــاد مقالة ابن الهيثم: «إنّ من الواجب على الناظر في كتــب العلوم إذا كان غرضُهُ معرفة الحقائــق، أن يجعــل نفســه خصماً لكلّ ما ينظر فيــه، ويجيل فكره في متنــه، وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتّهم نفسه أيضاً عند خصامه.

# محمّد جواد مُغنيّة: فقهُه واتّجاهُه التقريبيّ[1]

## محمّد علي التسخيري[2]

**استطاع العلّامة مغنيّة بجرأته وعقله النيّر أن يرى في سعة المشتركات بين المذاهب وقلّة الموارد التي يتفرّد كلّ مذهب بها، باباً للتواصل بين الفرق الإسلاميّة المختلفة. ولمّا كانت المشتركات كثيرة فطبيعيٌّ أنّ التعاون فيها والإعذار في غيرها سيؤدّي إلى توحيد المواقف. وإذ اعتبر أنّ سدّ باب الاجتهاد هو مقدّمة للحجر على العقل، وبالتالي الانغلاق على الذات المتمذهبة في إقصاء لكلّ مشترَك وتفعيل لكلّ ما يغذّي العصبيّة، فقد دعا إلى أخذ آراء كلّ مذهب من كتبه لا ممّا ينقل عنه، تثبيتاً للنزاهة في التعاطي وابتعاداً عن مثارات العصبيّة والجهل، فكان تقريبيّاً بأبهى ما يمكن لهذا المصطلح أن يكونه.**

كنت أودُّ الحديث عن هذا العنوان في مجموع ما كتبه العلّامة الكبير الشيخ محمّد جواد مغنيّة، ولكنّني فوجئت بأنّ كتاباً واحداً منها، وهو «الفقه على المذاهب الخمسة»[3]، استوعب لوحده مساحة كبيرة من الموضوع جعلتني أركّز عليه ليكون الحلقة الأولى من دراسة أوسع. وإنّه لأهلٌ لتلك الدراسة، خصوصاً وأنّ بعض كتبه الأخرى، من مثل «فقه الإمام الصادق»، تمتلك عمقاً وبحثاً أوسع في المجال الفقهيّ.

وسوف أركّز في القسم الأول من هذه الدراسة على شخصيّته الفقهيّة كما تتجلّى من استعراض هذا الكتاب بكلّ وضوح، رغم أنّه لم يقصد أن يؤلّف كتاباً استدلاليّاً، بل أكّد أنّه كان يريد، في بدء الأمر، أن يذكر مع كلّ قول من أقوال المذهب دليلَه الذي استند إليه صاحبه، ولكن أشير عليه أن يقتصر على ذكر الأقوال فقط تسهيلاً على الناس ورواجاً للكتاب، ولأنّ الكثير ممّن درسوا الفقه يهتمّون بالفتوى أكثر من اهتمامهم بالدليل فكيف

(١) نصُّ محاضرة أُلقيت في المؤتمر الدوليّ في فكر العالمين الشيخ عبد الله العلايلي والشيخ محمّد جواد مغنيّة في ٢٤-٢٥ آذار ٢٠٠٩.

(٢) الأمين العام للمجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة.

(٣) محمّد جواد مغنيّة، الفقه على المذاهب الخمسة (بيروت: دار التيّار الجديد)، الطبعة ٧. كلّ الإحالات الواردة في النصّ، فهي للكتاب المذكور.

بغيرهم؟ ومن هنا فقد عزم على ترك التدليل إلّا ما ندر (انظر، مقدّمة الكتاب).

ومع هذا، فقد أحصيت العشرات من الموارد التي تعرّض فيها للأدلّة وأبدى رأيه في كثير منها، وربّما بشيء من التفصيل والتطويل واستطلاع آراء المرجعيّات الكبيرة، وربّما عمد إلى ذكر رسائله إليهم وأجوبتها.

ومن هنا فإنّ الدارس يستطيع أن يستكشف شخصيّته العلمية بوضوح.

## القسم الأول: شخصيّتُه الفقهيّة وبعض أبعادها

قلنا إنّه، رغم عزمه على عدم الاستدلال وإظهار الرأي، لجأ إليه في موارد عديدة، من قبيل:

في مسألة صوت الأجنبيّة وأنّه ليس بعورة ذكر أدلّة صاحب «جواهر الكلام» الشيخ النجفي من جريان السيرة، ومن خطبة الزهراء عليها السلام في المسجد وبناتها، ومخاطبة النساء للنبيّ والعلماء ومن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾، حيث لم ينهَ عن أصل القول (الصفحة ٨٩).

وحول سهم المؤلّفة قلوبهم من الزكاة يفتي ببقاء هذا السهم وأنّه يُعطَى للمسلم وغيره شريطة أن يعود العطاء بالخير والمصلحة على الإسلام والمسلمين ويقول: «لقد أعطى رسول الله (ص) صفوان بن أميّة وهو مشرك، كما أعطى أبا سفيان وأمثاله بعد أن أظهروا الإسلام» (الصفحة ١٨٠).

وحول عدم فوريّة وجوب الحجّ يقول: «وهذا القول، وإن ساعدت عليه الصناعة لأنّ أحاديث الفور محلٌّ للنظر والنقاش، ولكنّه يؤدّي إلى التهاون.. فالفوريّة أحفظ وأحوط» (الصفحة ١٩٢).

وحول اشتراط مرافقة المحرم للمرأة في سفر الحجّ وعدمه يقول: «كان لهذا البحث وأمثاله وجه فيما سبق... أمّا اليوم فلا تترتّب عليه أيّة ثمرة» (الصفحة ١٩٣).

وحول بدليّة التيمّم عن الغسل بعد أن بيّن الاختلاف قال: «والحقّ المنع كما قالت الحنفيّة والمالكيّة؛ لأنّ هذا التيمّم من العبادات وهي لا تُشرّع إلّا بدليل، ولا دليل». ويدخل في مناقشة للمرحوم السيد الحكيم في المستمسك، ويذكر أنّه أرسل الملاحظة واستلم جوابَها (الصفحة ٢١٢).

وحول تشدُّد الفقهاء في مسألة البدء بالحجر الأسود بدقّة يقول: «لقد جاءت هذه العبارة، وما إليها في كثير من كتب الفقه... وعلّق عليها صاحب الجواهر بكلام طويل دلّ على اعتدال في الفطرة، وسلامة في الذوق». واقتطف منه بعضَه حيث اعتبره من المستهجنات القبيحة التي تشبه أحوال المجانين وقد روي أنّ الرسول' طاف على راحلته، وراح يؤيّده بأقوال باقي العلماء (الصفحة ٢٣٤).

وفي مسألة الجمع بين العمّة وبنت أخيها قال: «واستدلّوا بالآية ٢٤ من سورة النساء ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾[٤]. فبعد أن عدّدت المحارمَ أباحت غيرهنَّ، وهذه الإباحة تشمل الجمع بين العمّة وبنت الأخ والخالة وبنت الأخت...» (الصفحة ٣١٠).

وفي موضوع امتلاك البالغة الرشيدة أمرَها قال: «واستدلّوا على ذلك بالقرآن: ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾[٥]، وبالحديث عن ابن عباس عن النبيّ: «الأيم أحقُّ بنفسها من وليّها».. واستدلّوا بالعقل.. وقد أحسن ابن القيّم في قوله: 'كيف يجوز للأبّ أن يزفّ ابنته بغير رضاها إلى من يريده هو، وهي من أكره الناس فيه وهو أبغض شيء إليها. ومع هذا ينكحها إيّاه قهراً، ويجعلها أسيرة لديه...» (الصفحة ٣٢٢).

وفي شرط الكفاءة في الزواج يقول: «ومهما يكن، فإنّ شرط الكفاءة في الزواج لا يتلاءم مع نصّ القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٦] ومع مبادئ الإسلام «لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلّا بالتقوى»، ومع سنّة الرسول... لذلك رأينا جماعة من كبار العلماء لا يشترطون الكفاءة» (الصفحة ٣٢٦).

وفي مسألة ولد الشبهة يقول: «ومهما يكن، فإنّ أصول التشريع عند السنّة والشيعة تستدعي عدم جواز الحكم على إنسان تولّد من ماء إنسان أنّه ابن زنا متى أُمكن حملُهُ على أنّه ابن شبهة...» (الصفحة ٣٦٥).

وهكذا نجده في كثير من الموارد يستدلّ ويناقش بقوة (انظر، مثلاً، الصفحات ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤١٦، ٤٨٤، ٥٩٢، وغيرها كثير).

وربما راح يذكر المصادر (انظر، الصفحات ١٤٢، ١٠٦، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٨) وإن كان نقلُ الأقوال في الأعمّ يتمّ بلا ذكر لمصدر.

(٤) سورة النساء: الآية ٣٤.
(٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٢.
(٦) سورة الحجرات: الآية ١٣.

وقد يشير إلى تطابق بعض الآراء القديمة مع آراء علميّة حديثة، كما جاء في نصٍّ عن الشعراني يجيز للإمام أن يفرض ضرائب على أصحاب المعادن للتقليل من خطرهم، حيث علّق عليه: «وهذا تعبير ثانٍ عن النظريّة الحديثة بأنّ رأس المال يؤدّي بأصحابه إلى السيطرة على الحكم» (الصفحة ١٨٨).

وقد يفصّل فيذكر رأي عدّة فقهاء من مذهب واحد (الصفحتان ٢٠٢، ٢٠٣).

وربما صحّح بعض ما نقله العلماء.

فردّ على ما نقله الدكتور محمّد يوسف موسى من أنّ الشيعة يشترطون الإشهاد في الزواج، وساوى بينهم وبين الحنفيّة والشافعيّة فقال: ولا مصدر لهذا القول (الصفحة ٢٩٧)، وردّ على الشيخ الخفيف نسبةَ بطلان اشتراط المرأة على زوجها أن لا يخرجها من بلدها إلى الشيعة واعتبره خلطاً بينه وبين ما يتنافى مع مقتضى العقد (الصفحة ٣٠٢)، وكذلك ردّ عليه في مسألة جواز طلاق السفيه بإذن وليّه (الصفحة ٤١١).

ونحن نجده أحياناً يدخل في عمليّة استدلال مفصّلة كما في مسألة (ثبوت الزواج بالمعاشرة) ويأخذ في بيان الإشكالات وجوابها (الصفحات ٣٠٤، ٣٥٠).

وقد يصف بعض الآراء بمخالفة البديهة، كما فيمن يشترطون استقبال عين الكعبة للقريب والبعيد على السواء (الصفحة ٨٢) وكذلك في مسألة هدر الأضاحي، فقد ناقش المرحوم شلتوت على صفحات (رسالة الإسلام) واعترض عليه في بعض كتبه (الصفحة ٢٧١)؛ وهكذا نجده يعترض على بعض المجتهدين في آرائهم في الحج قائلاً: «وصدّقوني أنّ عقلي لم يهضم مثل هذا من مجتهدٍ مطلق رغم أنّي قرأته وسمعته» (الصفحة ٢٨٢).

وفي مسألة (التبنّي) يقول: «وذكر الفقهاء في هذا الباب فروعاً كثيرة، منها ما لا يقبله عقل ولا شرع... ومنها ما لا نعلم مكانه من الصحّة في نظر الطبّ...» (الصفحة ٣٧١).

وربما استطرف بعض الأقوال، كما في قول ابن أبي ليلى بمنع الإنسان عن الاغتسال عارياً لأنّ في الماء ساكناً (الصفحة ٨٦). وكما في بعض الأقوال في أقلّ مدّة الحمل (الصفحة ٣٦٠) وغيرها، وكما في ما نقله في (المغني) عن بعض أنواع الولادة (الصفحة ٥٢٨)، وكذلك في ما نشرته الصحف عن الأوقاف المصريّة (الصفحة ٦٢٥).

ونلاحظ لدى المرحوم الشيخ جرأة أحياناً يقلّ نظيرها وذلك كما في نقده للفقهاء في مسألة (أقلّ مدة الحمل)، حيث يقول: «وبديهةً أنّ هذا البحث من اختصاص الأطبّاء لا

الفقهـاء وعليه لا يحب العمل بقولهم إذا خالف العيان والواقع، لأنّ منطق الواقع أقوى من منطقهـم.. ونحن ننقل أقوال المذاهـب... على أساس عدم وجوب التديّن بشيء من ظاهر أقوالهم إذا خالفت الواقع» (الصفحة ٣٦٠). وهو مستعد للتنازل عن رأي سابق له بعد أن ثبت له بطلانه، كما في مسألة تأجيل المهر لأقرب الأجلين (الصفحة ٣٤٤).

بقـي أن نشير إلى أنّه (رحمـه الله) كان، وهو يستعرض الأقوال ينتقـد وضعاً اجتماعياً منحرفـاً كما في حالة الحجاب حيث يقول: «لقـد تساهل الإسلام مع المسنّات وشدّد على الشابات، ولكن جاء العمل على عكس ما أمر به القرآن الكريم، حيث نرى التبرّج والتهتّك في الشابـات والتستّر والتحفّظ من المسنّات فتساهلن فيما شدّد الله وشدّدن فيما سهّل الله» (الصفحة ٩١).

وهـذا ما نجده في مسألـة تحويل قضية ثبوت الهلال الشرعيّة إلى قضيّـة سياسيّة أو قضيّة فلكيّـة، فبعـد أن ناقش حجج الموافقين والمخالفين أدلى فيها برأيـه القائل بأنّ «الفلكيّين إنّما يُعتَمد عليهم إذا قطعوا بشيء وتكرّر صدقهم وليس الأمر فعلاً كذلك» (الصفحة ١٦٥).

وهـو بالتالي يعمل على توضيح مداليـل فعل الشريعة ويدفع عنها الشبهات ويبيّن مغزى بعض الأحكام كما فعل أثناء عرضه لمعالجـة الشريعة لمسألة الزنا حيث ضيّقت الأمر فيه أيّما تضييـق، ولكنّهـا ضيّقت أمرَ إثباته أيضاً (الصفحـة ٣٦٨). كلُّ ذلك في إطار روح سمحة بسيطة.

## القسم الثاني: اتّجاهه التقريبيّ

وهـذا الاتّجاه تلحظـه في كلّ جنبات هذا الكتاب، وبشكل رائـع، ونحن هنا نشير إلى بعض هذه الجوانب.

من المَحاور التي يؤكّد عليها التقريبيّون مسألةُ فتح باب الاجتهاد وتفعيل دوره في مسألة مرونـة الشريعة وحيويّتها، بل والعمل على تجديدها وإحيـاء معالمها وهذا أمرٌ بدأ به العلاّمة وأكّـد عليه في مقدّمته نافياً بذلـك كلَّ تعصب مقيت، مشيراً إلى كـون هذه المذاهب حالة وليـدة جديدة تبقى طبيعيّة ما دامت في إطـار الانفتاح وحرّيّة الاجتهاد وتتحوّل إلى طغيان وتعصُّـب إذا انغلقـت علـى نفسها. يقول في مقدّمتـه للكتاب: ما دام الديـن لا ينفكُّ عن

العقل بحال، فسَدُّ باب الاجتهاد يكون سدّاً لباب الدين، لأنّ الاجتهاد معناه انطلاق العقل وإفساح المجال لاستنتاج الفروع من أصولها، فإذا حجرنا على العقل حجرنا على الدين بحكم التلازم بينهما، وإذا قلنا بسدّ باب الاجتهاد يلزمنا واحد من أمرين لا ثالث لهما، ولا مناص من الالتزام بأحدهما، إمّا أن نسدّ باب الدين، كما سددنا باب الاجتهاد، وإمّا أن نقول: إنّ العقل لا يدعم الدين، ولا يقرُّ حُكماً من أحكامه، وكلاهما بعيدٌ عن منطق الشرع والواقع.

إنّ «العالم» الذي يتعصّب لمذهب، أي مذهب، هو أسوأ حالاً من الجاهل. ذلك لأنّه لم يتعصّب، والحال هذه، للدين والإسلام، وإنّما تعصّب للفرد. لصاحب المذهب بالذات، ما دام العقل لا يحتّم متابعته بالخصوص، كما أنّ مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته، بل لصاحب المذهب، وبالأصحّ للصورة الذهنيّة التي تصوّرها عن الإسلام.

ومهما يكن؛ فكلنا يعلم أنّه لم يكن في الصدر الأول مذاهب وفرق حين كان الإسلام صفواً من كلّ شائبة، وكان المسلمون في طليعة الأمم، ويعلم أيضاً علم اليقين أنّ هذه الفرق والمذاهب باعدت بين المسلمين، وأقامت بينهم حواجز وفواصل حالت دون قوّتهم وسيرهم في سبيل واحدة لغاية واحدة، وأنّ المستعمرين وأعداء الإسلام وجدوا في هذه التفرقة خير فرصة للاستغلال وإثارة الفتن. وما سيطر الغرب على الشرق، وبلغ النهاية في استغلاله واستذلاله إلّا عن طريق الفُرقة وتفتيت القوى.

لهذا كلّه نشأ في عقول القادة المخلصين فكرة توحيد الكلمة وتماسك الجماعة الإسلاميّة. والعمل لها بشتى الوسائل، ومن هذه الوسائل فتح باب الاجتهاد، والقضاء على طغيان التبعيّة لمذهب معين.

والمعروف بين المتفقّهين أنّ السبب الموجب لسدّ باب الاجتهاد أنّ فتحه على مصراعيه أحدث اضطراباً وفوضى، حيث تطاول إليه الصغار من طلاب العلم، وادّعاه من ليس له بأهل، حتى ابتذله كلّ مفلس، أي أنّ «المصلحين» داووا المرض بالقضاء على المريض، لا باستئصال الداء!

هذا ما سطره الأوّلون في كتبهم، وردّده المتأخرون على ألسنتهم من دون تحقيق وتمحيص. أمّا أنا فأميل إلى أنّ السبب الوحيد لسدّ باب الاجتهاد هو تخوّف الحاكم الظالم من حرّيّة الرأي والقول على نفسه وعرشه. فاحتال وتذرّع بحماية الدين - كما هي عادته - لينكّل بكلّ حرٍّ يأبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور.

ولا أدلّ على هذه الحقيقة من أنّ الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد لم تبرز إلى الوجود إلّا حين ضعفت السيطرة الأجنبية والرجعية، وما زال تحقّقها رهناً بتحقّق الحرّيّة بأكمل معانيها.

وبعد، فإن كلّاً من التقليد والخضوع للطامعين رقّ وعبوديّة، وقد عشنا معهما زمناً طويلاً، وآن لنا أن نعيش أحراراً في أفكارنا، كما نعيش أحراراً في بلادنا، وندع التقليد لمذهب خاصّ وقول معين، ونختار من اجتهادات جميع المذاهب ما يتّفق مع تطوّر الحياة، ويُسر الشريعة. وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب اجتهاداً مطلقاً فإنّه على كلّ حال ضرب من الاجتهاد.

«على هذا الأساس، أساس التمهيد للتخيّر من جميع المذاهب، عزمت على وضع هذا الكتاب ملخّصاً فيه أقوال المذاهب الخمسة: الجعفريّ والحنفيّ والمالكيّ والشافعيّ والحنبليّ من مصادرها. وكما أنّ في أقوال المذاهب ما يتفق مع الحياة ويحقّق العدالة، فإنّ فيها ما يجب ستره والإعراض عنه، لذا أعرضت عن هذه ضنّاً بكرامة الفقه والفقهاء».

والحقيقة هي أنّ المذهبيّة شكّلت غنى لهذه الأمة وحضارتها قبل أن تتحوّل إلى طائفيّة عمياء تنقل الصراع من مرحلة الصواب والخطأ إلى مرحلة الإيمان والكفر.

ويلاحظ أنّ كل من قال بجواز التعبّد بأيّ مذهب من المذاهب كالمرحوم مغنيّة والمرحوم شلتوت لم يقصدوا التخيير بينها - كما تصوّر البعض - وإنّما أرادوا التأكيد على أنّ من ثبتت له أرجحيّة مذهب على آخر كان له، بل وجب عليه، أن يتّبع ذلك المذهب ويبقى في الإطار الجامع للعمل بالإسلام كلّ أتباع المذاهب.

أمّا الاختلاف فهو حالة طبيعيّة موجودة في مجالات أخرى. يقول مثلاً، «واختلاف أئمّة الفقه في تفسير لفظة الماء في الآية [٨: سورة المائدة] يدلّنا على أنّه كاختلاف الأدباء في معنى بيت من الشعر، وعلماء اللغة في تفسير كلمة لغويّة. إنّه اختلاف في الفهم والاجتهاد، لا في الأصول والمصادر» (الصفحة ١٨).

كما أنّ من أهم ما ينادي به التقريبيّون وخصوصاً في العصر الحاضر هو الفقه المجمعيّ الذي يحضره الفقهاء من شتّى المشارب، ويشارك فيه الخبراء المتخصّصون ليشخّصوا المواضيع بكلّ دقّة، وتسوده الحرّيّة والصراحة فتُطرح مختلف الأدلة، وتُشرح مختلف الظروف ثمّ يُختار الرأي الراجح وهو ما يجري في أمثال مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ بجدّ. ويبدو

أنّ العلّامة يشير لهذا النوع من الاجتهاد في بعض أقواله التي يؤكّد فيها على أنّ الفقه يجب أن يسير مع الحياة ويستوعب تغيُّراتها.

وهو (رحمه الله) يعمل أحياناً على الجمع بين الأقوال فبعد بيان آراء المذاهب في نيّة التيمُّم قال: «وخير وسيلة تجمع بين الأقوال أن يقصد المتيمّم التقرّب إلى الله بأمثال الأمر المتعلّق بهذا التيمّم، سواء تعلّق الأمر به ابتداءً أم تولّد من الأمر بالصلاة ونحوّها من غايات التيمّم» (الصفحة ٧٠) وربما بذل جهداً ليؤكّد التشابه بين الإماميّة وغيرهم في الاتّفاق والاختلاف (الصفحة ٢٩٥).

وربّما حاول أن يبيّن علّة الخلاف ليوضح اتّفاقهم على الأصل؛ يقول في مسالة التعصيب: «والإماميّة لا يثقون بحديث طاووس وينكرون نسبته إلى النبي» (الصفحة ٥١٤)؛ ومعنى هذا أنّ الاختلاف في هذه المسألة المهمّة هو في قبول هذا الحديث أو ردّه وإلّا فهم متّفقون في الأصل.

ويبدو أنّه كان يسعى لبيان سعة الاتّفاق بين المذاهب في أبواب الفقه المتنوّعة مع بيان قلّة الموارد التي تنفرّد بها المذاهب، كمسألة عدم الملازمة بين جواز الكشف عن البدن وجواز النظر إليه فهي ممّا قالت به الإماميّة دون غيرهم (الصفحة ٩٠).

كما انفردت بعدم صحّة الصلاة في جلد غير مأكول اللحم (الصفحة ٩٥)، وعدم صحّة قول «الصلاة خيرٌ من النوم وإن وُجِد من الفقهاء من يوافقهم» (الصفحة ١٠٣)، وانفراد الحنفيّة بعدم وجوب الجلوس بين السجدتين (الصفحة ١١٢)، وانفراد الإماميّة بوجوب طواب النساء (الصفحة ٢٣٠)، واشتراط الختان في الطائف (الصفحة ٢٣٢)، والاختلاف في العول والتعصب وكلّها موارد لا تشكّل إلّا نسبة صغيرة من مجموع الأحكام.

وإذا كانت المشتركات كثيرة فطبيعيّ أنّ التعاون فيها والإعذار في غيرها سيؤدّي إلى توحيد المواقف.

وهو يسعى بين الحين والآخر لتأكيد اتّفاق المذاهب على روايات مشتركة والاستدلال بها (الصفحات ٢٩٤، ٣١٧ وغيرها).

ومن الأمور التي يؤكّد عليها مسألة ضرورة أخذ آراء كلّ مذهب من كتبه لا ممّا ينقل عنه، فيقول: «لا شيء أصدق في التعبير عن عقيدة أهل المذهب من كتبهم الدينيّة بخاصّة كتب الفقه والتشريع» (الصفحة ٥٩٧). وهذا الأمر من شعارات التقريبيّين.

ومـن الحقائق التاريخيّة التي يتغافلها البعض مسألة تعاون العلماء من الشيعة والسنّة عبر التاريـخ بشـكل رائع لا نجـده في واقعنا المعاصر، وهـو أمر يؤكّده المرحوم ويدعـو إليه، إذ يقول: «كثيراً ما ينقل العلّامة (يقصد الحلّي) عبارات المُغني بالحرف، ويعتمد عليه في معرفة أقوال المذاهب. وقد تبيّن لي من الاستقراء والتتبّع أنّ التعاون العلميّ بين السنّة والشيعة فيما مضـى كان أقوى بكثير ممّا هـو عليه الآن، فالعلّامة الحلّي ينقل في (التذكرة) أقوال المذاهب الأربعـة والظاهريّة وغيرهم من مذاهب السنّة، وزين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني كان يدرس الفقه على المذاهب الخمسة في بعلبـك ٩٥٣هـ، وقد درس في دمشق والأزهر وكذلـك الشيخ علي بن عبد العال المعروف بالمحقّق الثاني (الكركيّ) ت ٩٤٠هـ درس في الشـام والأزهر. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّمـا يدلّ على تجرّد علماء الإماميّة، وطلبهم العلمَ للعلـم. وعلى عملهم بالحديث الشريف: "الحكمة ضالّة المؤمن يأخذها أنّى وجدها"، كما يـدلّ في الوقت نفسه على وحـدة أصول الفقه ومصادره عند جميـع المذاهب» (الصفحة ٤٩٧)، وسيأتي لنا حديث حول هذا الموضوع.

وممّـا يؤكّد عليه التقريبيّـون أنّ خطاب الإسلام وأحكامه يشمـلان كلّ المسلمين بشتّى مذاهبهـم، فلا معنى للتفريـق فيها بين أتباع مذهـب وآخر، فالتكافـل والتعاون والحقوق المتبادلـة والمسؤوليّة العامّة تشمـل الجميع. وهذا المعنى نجد التأكيـد عليه من قبل المرحوم، وأمثال ذلك ما ذكره في باب الإرث حيث قال:

«المسلـم يعمّ جميع أهل القبلة، فالسنّي يـرث الشيعيّ وبالعكس، بنصّ الكتاب والسنّة والإجمـاع، بل هذا الحكم من ضـرورات الدين تماماً كوجوب الصوم والصلاة» (الصفحة ٤٩٩).

ومن شعاراتهم رفض التطرّف والغلوّ والتأكيد على الاعتدال والوسطيّة. وهو أمر يؤكّده الشيخ بكلّ قوّة حيث يقول: «اتّفق المسلمون كلمة واحدة على أنّ الغلاة مشركون ليسوا من الإسلام والمسلمين في شيء، ولكنّ الإماميّة، بوجه خاصّ، تشدّدوا في أمر الغلاة إلى أقصى الحدود، فقد صرّح علماء الإماميّة في كتب العقائد والفقه بكفر الغلاة، من ذلك ما جاء في كتاب «شرح عقائد الصدوق»[٧] للشيخ المفيد، قال: «الغلاة المتظاهرون بالإسلام هم الذين نسبوا عليّاً أمير المؤمنين والأئمة من ذرّيّته إلى الألوهيّة والنبوّة...» (الصفحة ٥٠٢).

(٧) الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان الكعبريّ البغداديّ، شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، طُبع مع أوائل المقالات في المذاهب والمختارات (تبريز: مطبعة رضائي، ١٣٧١هـ) الصفحة ٦٣.

ويعلّـق على هذا القول بأنّه يعتقد أن لا وجود اليوم لمن يؤلّه عليّاً وأولاده، وأنّه زار بلاد العلويّين المتّهمين فرآهم يقيمون شعائر الإسلام، ودعا إلى نفي هذه التهمة عنهم.

وأخـيراً فإنّنا نجده يذكر كلّ الأئمة باحترام وحتى من يرفض الكثيرين من الشيعة سلوكه كابـن شهاب الزهـريّ يقول عنه: «إنّه فقيـه تابعي جليل ومعروف أثنى عليـه علماء السنّة أجمل الثناء وأجلّه، ولقي عشرة من الصحابة» (الصفحة ٥٢١).

وهذا أمر يدعو إليه التقريبيّون فضلاً عن ضرورة تجنُّب التجريح والإهانة.

هـذا والتقريـب لا يعني التنازل وعـدم الدفاع عن المذهب والحقيقـة التاريخيّة في نظر أتباعـه. فلا مانع من البحث العقائديّ والتاريخيّ ولكن في إطار أكاديميّ مناسب وفي إطار مـن الأخوّة والكلمة المحتشمـة. ولذلك نجد العلّامة مغنيّة غيّوراً علـى مذهبه مدافعاً عنه. وهذا من قبيل:

يقـول في (الصفحـة ١٥٦): ١٢- قال الإماميّة: من تعمّد الكـذب على الله ورسوله، فحـدّث أو كتـب أنّ الله أو الرسـول ' قال كذا أو أمر به، وهو يعلـم أنّه كاذب في قوله فقد فسـد صومه، وعليه القضاء والكفارة، وبالغ جماعة مـن فقهائهم، حيث أوجبوا على هذا الـكاذب أن يكفّر بالجمع بين عتـق الرقبة وصيام شهرين وإطعام ستـين مسكيناً. ومن هذا يتبيّن معنا جهل أو تحامل من قال بأنّ الإماميّة يجيزون الكذب على الله ورسوله.

يقول (في صفحة- ٢٣٢): «جاء في كتاب الجواهر، وكتاب الحدائق، وكتاب المسالك، وكتـاب العـروة الوثقى وغيرها من فقـه الإماميّة أنّ الجنب والحائض لا يجوز لهما المرور والاستطـراق في المسجد الحـرام ولا في مسجد الرسول الأكرم ' فضلاً عن المكث. ويجوز لهمـا أن يستطرقـا ولا يمكثـا في غير الحرمين الشريفـين من المساجد. وبهـذا تعرف الدَسّ والافتراء على الإماميّة، حيث نسب إليهم أنّهم يذهبون إلى الحرم الشريف بقصد تلويثه.

وفي (الصفحـة ٣٦٦) يطرح مسألة الزواج المؤقّت (المتعة) وراح يدافع عنه معتذراً بأنّه سئـل عن ذلك متوخيّـاً الاختصار ما استطاع على أن يكون مجـرّد راوٍ وناقل لا مقرظاً ولا ناقـداً. فهو يدع الحكم للقارئ وحده ولا يقطع عليه الطريق بالتخطئة أو التصويب، وهذه الحالة تمثّل قمّة في الموضوعيّة. وهو يذكر في نهاية الفقرة أنّ شيعة لبنان وسورية والعراق لا يستعملون المتعة على الرغم من إيمانهم بجوازها وإباحتها.

ذكـر في (الصفحـة ٤١١) أنّ الـرازي عبّر عن الطلاق حال الطهـر لازم وإلّا لا يكون

سنّيّــاً... وهذا عين ما تقوله الإماميّة، وأضاف أنّ ابن قدامة في المغني ذكر أنّ طلاق البدعة هــو أن يطلقهــا حائضاً أو في طهــر أصابها فيه. ولكن إن فعل أثم ووقــع في قول عامّة أهل العلــم، كما قــال ابن المنذر وابن عبــد البرّ «لم يخالــف في ذلك إلاّ أهل البــدع والضلالة» وكأنهما يشيران إلى الإماميّة مما حرّك الشيخ مغنية للقول: «وإذا كان اتّباع أمر الله وسنّة نبيّه بدعــة وضلالة فينبغي أن يكون اتّباع الشيطان سنّة وهدايــة»، وأضاف: «ومهما يكن فإنّ السنّة والشيعة قد اتّفقوا على أنّ الإسلام قد نهى عن طلاق الزوجة البالغة المدخول بها غير الحامل إذا كانت غير طاهرة أو في طُهرٍ واقَعها فيه».

قــال في (الصفحة ٤١٤): «وبالتالي فــإنّ الإماميّة يضيّقون دائــرة الطلاق، ويفرضون القيــود الصارمــة على المطلّق والمطلّقــة، وصيغة الطــلاق وشهوده، كلّ ذلــك لأنّ الزواج عصمــة ومــودّة ورحمة، وميثــاق مــن الله... إذن لا يجوز بحال أن تنقضــي هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق إلّا بعد أن نعلم علماً قاطعاً لكلّ شكٍّ بأنّ الشرع حلّ الزواج؛ وانتقد تساهل المذاهب الأخرى فيه».

في أوّل كتــاب الوصايــا: (الصفحــة ٤١٦): دافع عن منهاج الشيعــة في التساوي بين الذكــور والإنــاث في استحقــاق الإرث، وتوزيعهم التركة على الوارثــين بحسب مراتبهم الطبيعيّة، ورجّح هذا المنهج على غيره.

ذكــر دليلاً من كتــاب الله يؤيّد رأي الشيعة في التعصيب وانتقــد الشيخ أبا زهرة عندما ذكــر أدلّة الشيعة على التعصيب في كتابه «الميراث عند الجعفريّة» ولم يشر إلى هذا الدليل من قريب ولا بعيد (الصفحة ٥١٥).

أشــار في (صفحــة ٥٢١) إلى أنّ الشيــخ أبا زهرة نقل في مسألة بطــلان العَوَل عن ابن شهــاب الزهــريّ أنّ كلام ابن عباس في بطلانه جدير بالاتّباع لولا فتوى الإمام العادل عمر بــن الخطاب، وعلّق أبــو زهرة عليــه: «وإنّ الإماميّة قد اختاروا رأي ابــن عباس رضي الله عنهما. وإنّه لفقه جيد، كما أشار إلى ذلك ابن شهاب الزهري، وهو بحر العلم».

ولعلّ في هذا المقدار الكفاية. نسأل المولى له الرحمة والرضوان ولكلّ العلماء والمفكّرين اتّباع منهج التقريب والوحدة، إنّه هو السميع المجيب.

# ISSUE'S SPECIAL




Cambridge University

Faculty of Divinity - Shaykh Zayed Lecturer of Islamic Studies



Interfaith dialogue fell in the midst of a severe and rigid polarity that we may call the "gentleness and rigor dualism". The author discerned a pattern whereby, for certain historical (actually, political-ideological) readings of the lives of the two founders, the prophet Mohammad – along with Islam – was identified with rigor, Jesus and Christianity with gentleness. It is the recent attention to Sufism, however, and the spread of liberation theology's experience that helped overcome, to an extent, this rigid dualism. What the author has in mind is an approach to a theme essential to both traditions, the *'imago Dei'*, capable of bringing them together and decomposing many of the strongly adopted false representations.

God is expressed in both his tremendous and fascinating aspects, and His image cannot be but perfect; in other words, His image must express rigor as much as it expresses gentleness – although mercy always prevails –, for only in it, true balance subsists. At the same time, the *'imago Dei'* and the *'imitatio'* have solid basis in the theology of both traditions. As such, if we were to regard the two founders as the most perfect image of God, and the two religions as the canonization (not only in the technical sense) and spiritualization of the process of imitation – the finest path to God –, we may, then, be confident that Muslims and Christians will always meet on the basis of common interest in one supreme objective.

Sapiential Knowledge Institute for Religious and Philosophical Studies

Researcher

In the text at hands, Ahmad Majed goes on to study an era characterized by immense dissonance between Christianity and Islam; a dissonance that developed into a military clash – during the crusades – from a doctrinal disagreement. This was the era wherein the stereotypes and images by which the two groups saw each other was consolidated. The researcher notices that oriental Christianity had a major role to play in this clash, but, after the crusades and the fall of Constantinople, it arrived at a conviction that its true identity cannot be attained but in a humane relationship and an honest dialogue with the Muslims. Hitherto, dialogue (Islamic-Christian that is) had never found solid grounds except amongst those with spiritual inclinations who have gone beyond demonizing the Other to where honest souls could meet.



University Of Balamand

Philosophy of religion - Professor

Every religion aims to arrive at the ultimate truth aided by rites, benevolence and emulating one's archetype – the perfect human. Since different faiths share such elements (principle of Unity), despite their varying expressions (Multiplicity in Unity principle), then these faiths are, in essence, one.

This paper considers that, once the approach of concentrating on differences has been mitigated, and the one essence has been admitted, every dialogue would depart from all causes of hatred and violence for it would, then, be established on the principles of equity, dignity, and the endless need for God's mercy and sympathy.



Strong links connect Islam and Christianity, despite the distance revealed in historical records. It is of utmost concern that, today, the commonalities with regard to values and ethics are well studied and discerned as these constitute the finest expression of man's quest for truth driven by divine bliss and sympathy – even if Christianity, as per the writer, comes first for her direct relationship with Jesus Christ. Such a study and such an account, when undertaken, would pave the way towards a common, broad and more precise understanding or, at least, appreciation.

## PAPERS AND STUDIES



In dealing with logic and knowledge in Abu al-Barakāt al-Baghdadī's oeuvre, Dr.

Hamiyyeh recognizes where al-Baghdadī was capable of renovating and developing; firstly, in logic and secondly in the issue of mental cognition. As to formal logic, Abu al-Barakāt believed in the relativity of knowledge – relative in that knowledge of things varies (in completeness) according to what we perceive of it, not that concepts are mere ghosts of an external reality –, and that universals are just names not realities. He also had his own view concerning logical terms and names as he considered the terms we use to identify things to be only designations that we agree upon, and that these designations expand as our knowledge expands. Furthermore, Abu al-Barakāt was a pioneer when he proclaimed the [possibility of] composition in categorical propositions when more than a judgment is included.

As regards knowledge, Abu al-Barakāt deemed the distinction between sensory and mental cognition – and subsequently, between a mental cognitive agent and a sensory cognitive agent –artificial. The peripatetics resorted to such a distinction to avoid accepting the division of mental images, and the soul as a result. Abu al-Barakāt felt no such compulsion. He had his own view in this regard.

## Religion, Philosophy and the Immigrant Question



Sapiential Knowledge Institute for Religious and Philosophical Studies

General Director

Questions issue, not from religious and philosophical constructs, rather out of their spirit, even if they [questions] have, in man's primordial nature, deep roots and inherent standing. Questions, again, are the source of the fascination which escorts the religious and philosophical journey, when they emigrate from the self and abandon their point of transcendence to be manifested in the concept, to be immanent in time, to seize control of reality and to merge with it while shifting between the nostalgia of yearning, mercy and love, and the passion of request and envelopment in pain. Questions always long for the most perfect. Yet, no matter where the starting point was, questions always grasp the Meaning and generate fascination, thus engendering new questions and resuming emigration – save when they stop at the start point and stagnate.

means of inciting a new Arab Renaissance. Here, the author finds himself questioning the capacity of such an approach, inasmuch as it is a reduction of religion to its condensed cultural-political dimensions, of going beyond political protest to arrive at transformative programs capable of dealing with social and developmental challenges.

# METHODOLOGICAL APPROACHES



Not uninvolved in the historic drift between scripture and intellection, Sheikh Moghniyyeh opted for an interval intermediate to both, studying religion philosophically on the solid basis of faith and calling his epistemic undertaking 'doctrinal philosophy'. And while acknowledging the worth of philosophical abstraction in engendering questions, enriching doctrine and bridging gaps between the self and the other, Moghniyyeh brought philosophy to the field of detailed, straightforward everyday religious life.

Secretary General

Allamah Moghniyyeh, both wise and courageous, was capable of spotting a path for communication amongst various Islamic schools of thought, in their broad commonalities and the rarity of issues they disagree upon. And since so much is in common, then the grounds for cooperating is broad enough. Moghniyyeh also considered Ijtihad to be very important in this process of dialogue. Closing the door on Ijtihad would be a first step towards detaining the mind and, thus, enclosing on one's self in an exclusion of every common element and strengthening whatever feeds fanaticism. In the same vein, Moghniyyeh called for reading every school from its own books not from what is said about it, so as to be honest in dealing with others. In so doing, he embodied the highest values the word proximity can hold.